ENRIQUE COLLIN, Pbro

Doctor en Filosofía y Teología
Licenciado en Ciencias bíblicas
Licenciado en Filosofía y Letras

MANUAL
DE
FILOSOFÍA TOMISTA

PARA LOS ALUMNOS DE
ENSEÑANZA MEDIA Y SUPERIOR

Traducción de la novena edición francesa
por
Cipriano Montserrat, Pbro.
Doctor en Filosofía y en Sagrada Teología

TOMO II

CRITERIOLOGÍA - METODOLOGÍA
MORAL - TEOLOGÍA NATURAL
ÍNDICES GENERALES

LUIS GILI, Editor
Córcega, 415 - BARCELONA
1943

INTRODUCCIÓN

Lógica mayor. — Criteriología. — Plan que nos proponemos

456. **Lógica mayor.** La Lógica menor o Lógica formal tiene por objeto, como hemos visto (Cf. n.° 9), determinar, a la luz del principio de identidad, regla suprema del pensamiento, en qué condiciones puede certificarse nuestra inteligencia de que razona como es debido acerca de los datos que le son propuestos, de suerte que, si son verdaderos, lo sean asimismo, ciertamente, las conclusiones que de ellos saca. El valor de verdad de dichos datos es, precisamente, lo que nos resta por estudiar, determinando cuándo nuestro espíritu puede legítimamente estar cierto de estar en la verdad, de conocer y afirmar lo que es. Dividiremos este estudio en dos tratados distintos:

1.° La *Criteriología,* en la que estableceremos el valor real, el valor ontológico de los datos de nuestras diferentes facultades cognoscitivas; en la que, en otros términos, defenderemos la veracidad de las mismas, haciendo ver que de ningún modo nos engañan cuando nos presentan como seres ciertamente reales, existentes independientemente del conocimiento que de ellos tenemos, en un estado a veces diferente, los objetos que conocemos.

2.° La *Metodología* o *Lógica de las ciencias,* en la que, de una manera general, y para cada categoría de ciencias según su objeto particular, determinaremos el valor y la utilización más racional de nuestros diversos procedimientos de investigación y demostración, de los diferentes métodos que puede seguir nuestro espíritu.

457. **Criteriología.** — Puede definirse: *el estudio científico del valor del conocimiento humano.*

Todo conocimiento supone, por definición (Cf. n.° 176), un objeto conocido, y, por otra parte, sólo llega a ser perfecto en el hombre con la firme adhesión de su inteligencia a un juicio que formula. De ahí una doble cuestión:

1.° ¿Puede el hombre legítimamente adherirse así a un juicio firme? ¿Es capaz de certeza acerca de los objetos que conoce, y, en caso afirmativo, qué condiciones deben entonces realizarse? Tal es el problema *escéptico*.

2.° ¿Cuál es el valor de ser de los objetos conocidos sobre los cuales versan nuestros juicios? ¿Son esencialmente, de una manera más o menos total, construcciones subjetivas de nuestra actividad mental, la única que puede prestarles una existencia ideal, como cuando pensamos entes de razón, una quimera, un centauro? ¿O bien son seres que, en uno u otro estado, existen independientemente del conocimiento que de ellos tenemos? En este último caso, ¿conocemos más o menos perfectamente lo que son en sí mismos? Tal es el problema *idealista*.

458. **Plan que nos proponemos.** — Importa precisar bien de dónde parte nuestro entendimiento en esa labor de justificación de su propio valor que, a primera vista, parece entrañar un círculo vicioso. En efecto, ¿qué valor vamos a atribuir a unas conclusiones sacadas de proposiciones que aun no se sabe si son legítimas ni si expresan verdaderamente la realidad por un espíritu cuya aptitud para conocer la verdad y raciocinar debidamente no ha sido todavía establecida?

Mas nosotros no partimos, como Descartes, de un estado irremediable de duda imprudente que concierne en particular al valor de nuestras actividades cognoscitivas. Esto equivaldría a amputarnos las piernas antes de emprender una larga caminata. Sin embargo, no por esto optamos, merced a un ciego movimiento voluntario, por el valor de nuestra razón y de sus principios, como hace Renouvier; tampoco afirmamos la veracidad de nuestro entendimiento *a priori*, independientemente de todo conocimiento actual de un objeto cualquiera, como se ha podido reprochar a cierto dogmatismo verdaderamente exagerado; en fin, no vamos a emprender una demostración directa y positiva del valor de nuestro conocimiento en general, la cual sería, evidentemente, una petición de principio.

Partimos de un hecho que se impone a nosotros y tal como se nos impone; del hecho trivial del conocimiento tal como nos lo revela la experiencia de cada instante, tal como podemos estudiarlo reflexionando sobre nosotros mismos, sin añadirle ni quitarle nada en virtud de cualesquiera prejuicios. En él hallamos un objeto conocido, que nos ofrece un aspecto manifiesto — del que no podemos despojarle sin alterarlo esencialmente — de independencia ontológica respecto a nuestro acto de conocer, que no lo crea en modo alguno. Una vez nos hayamos dado cuenta de que la evidencia del objeto engendra la certeza en nuestro espíritu, tendremos por verdadero — por considerarnos legítimamente ciertos de ello — lo que el reflexivo examen crítico de los datos de nuestras diversas facultades cognoscitivas confirme, precisándolo, de las evidencias que nos haya dado el espontáneo ejercicio del conocer. Sin abandonar en modo alguno esas certezas, podremos dudar de ellas ficticiamente, podremos representarnos las consecuencias lógicas a que conduce el escepticismo o el idealismo y captar a lo vivo lo absurdo de ambos, no de otra suerte que un sabio puede confirmar una de sus tesis con las conclusiones absurdas que necesariamente dimanan de hipótesis contrarias.

Capítulo I

EL PROBLEMA ESCÉPTICO

Art. I. — La verdad lógica.
Noción. — Naturaleza. — Sede. — Propiedades. — Nociones inexactas.
Art. II. — Diversos estados del espíritu respecto a la verdad.
Nociones generales. — La certeza; sus especies. — Su motivo. — El criterio de verdad. — Teorías erróneas. — Los grados de la certeza. — La opinión. — El error.
Art. III. — Existencia de la certeza.
Estado de la cuestión. — Argumentos de los escépticos. — Impugnación del escepticismo. — Refutación de los argumentos. — La duda universal ilusoria.

Para resolver el problema escéptico, para determinar, con conocimiento de causa, si el hombre es capaz de esa firme adhesión a la verdad que se llama certeza, es indispensable, ante todo, precisar la naturaleza de la verdad lógica y explicar los diversos estados en que puede hallarse nuestro espíritu con respecto a ella.

Artículo I

La verdad lógica

459. **Noción.** — La verdad, tan justamente definida por Isaac Israeli (siglo x): *"adaequatio rei et intellectus"*, supone siempre una conformidad entre estos dos términos, que son las cosas y el entendimiento. Si son las cosas las que se conforman a la idea de

un entendimiento increado (o creado), tenemos la verdad *ontológica,* esencial a todo ser (Cf. n.° 125). Si, por el contrario, es el entendimiento quien en su actividad se conforma a las cosas que conoce, tenemos la verdad *lógica* — llamada también verdad formal, porque es como la forma, la perfección del espíritu hecho para la verdad —. *Conformidad, ecuación del entendimiento con la cosa,* con el objeto por él percibido de una manera u otra, ved ahí lo que es la verdad lógica.

460. **Naturaleza de la verdad lógica.** — ¿En qué consiste exactamente esa conformidad? Evidentemente, no consiste en una conformidad física por la que el espíritu pase a ser en sí lo que es la cosa misma — semejante transformación real, aparte de ser contraria a los datos de la experiencia, destruiría el dualismo, el *"fieri aliud in quantum est aliud"* esencial a todo conocimiento (Cf. número 177) —; sino en una conformidad de orden cognoscitivo, a saber, en que la cosa percibida, tal como es percibida — por los sentidos externos, la imaginación o el entendimiento —, sea realmente lo que el espíritu dice que es, en que posea la nota inteligible, realice el tipo de ser que el entendimiento le atribuye. En otros términos, la verdad lógica es la conformidad de una identificación efectuada por el espíritu entre un atributo y un sujeto con una identidad real, con una misma cosa, que, real o idealmente, según los casos, presenta los dos aspectos inteligibles expresados por el sujeto y el atributo; siendo, por ejemplo, a la vez "nieve" y "blanca".

Desde el momento en que una tal conformidad se verifica, hay verdad lógica, aun cuando la nota inteligible no exprese sino muy confusamente o muy parcialmente lo que es la cosa. Basta que se halle realizada en ésta, no siendo necesario que agote su cognoscibilidad; un conocimiento puede ser verdadero sin ser completo y perfecto, sin ser *exhaustivo,* como se dice en nuestros días.

461. **Sede de la verdad lógica.** — La verdad lógica, la verdad del pensamiento se halla evidentemente en el espíritu, cuya perfección normal constituye. Mas ¿en cuál de sus actos, propiamente?

Para determinar esto de un modo preciso recordemos cómo procede nuestro pensamiento. La sensación, la percepción sensible o la imaginación ponen primeramente a nuestro alcance unos objetos en su existencia concreta individual. De ellos extraemos tal o cual nota universal, que contemplamos (en un concepto que nos

formamos de ella). Por reflexión sobre este acto de simple aprehensión intelectual vemos que hemos abstraído dicha nota de tal objeto, representado por la imagen, al cual tenemos, por consiguiente, derecho a atribuirla, a restituirla, por decirlo así, mediante el juicio. Luego solemos universalizar en ley la relación de identidad afirmada por ese juicio, y, finalmente, de la comparación entre tales relaciones sacamos otras por vía de raciocinio, desembocando así en nuevos juicios fundados en una evidencia mediata.

En el decurso de estos actos sucesivos, únicamente cuando el entendimiento *juzga* puede formalmente haber en él verdad o falsedad. Entonces verdaderamente pretende decir *lo que es* el objeto percibido, expresado por el sujeto de la proposición, por el hecho de que, mediante la afirmación o la negación — *componendo aut dividendo,* para el entendimiento humano —, le atribuye o le niega el tipo de ser significado por el predicado; "cree" — ¿no es la creencia el principal aspecto psicológico del acto de juzgar? (Cf. número 292) — que el sujeto es objetivamente (en su existencia real o ideal) lo que él dice que es; declara con esto conformarse activamente con lo que es la cosa percibida. Así, hablando con exactitud, los términos de la ecuación que hay en la verdad son, de una parte, el espíritu que juzga, es decir, que afirma que en lo que él percibe de un modo u otro tal tipo de ser (predicado) se identifica materialmente (Cf. n.º 21) con tal cosa (sujeto); y de otra, la cosa percibida — sea cual fuere su valor ontológico de real — en cuanto realiza, de derecho o de hecho, el tipo de ser que le es atribuído. Hay en el espíritu verdad si "dice que es aquello que es y que no es aquello que no es" (*Summa contra Gentes,* I, 59). Puede tener legítima certeza de ello si sólo afirma (o niega) lo que ve que hay (o no hay) en la cosa, lo que se ve en ella, lo que en ella es "evidente". Gracias a su inmaterialidad, tiene una conciencia concomitante de la verdad de su juicio; la conoce *in actu exercito,* incluso mientras juzga, y puede asegurarse de ella, verificarla, conocerla *in actu signato* en un acto subsiguiente de reflexión sobre su juicio en el que compara a éste con el dato percibido.

Síguese de esto que la verdad, al igual del error, puede encontrarse en los *sentidos*, por lo menos en cuanto la percepción *concreta* de las cualidades sensibles imita el juicio del entendimiento (Cf. n.º 290): "*Dicitur esse veritas vel falsitas in sensu, sicut et in intellectu, in quantum iudicat scilicet esse quod est vel non esse quod non est.*" (*De Veritate,* I, 11.) Pero no es ahí conocida por los propios sentidos, incapaces de reflexión sobre sí mismos a causa de su materialidad: "*Quia sensus*

nihil cognoscit nisi per organum corporale; non est autem possibile ut organum medium cadat inter potentiam sensitivam et seipsum." (*De Veritate*, I, 9.)

Cuanto a la *simple aprehensión intelectiva* (Cf. n.º 274), no basta para dar nacimiento a la verdad lógica en el espíritu; hácese éste en ella cognoscitivamente un tipo de ser *abstracto*, sin atribuirlo ni, por tanto, pretender conformarse a ningún ser existente. La verdad no se halla, pues, entonces en el espíritu sino en germen — a manera de comienzo, *inchoative*, dicen los escolásticos —, por el hecho de que una aprehensión intelectiva exacta conduce *per se* el espíritu a un juicio verdadero. Dígase lo mismo de la sensación con respecto al entendimiento; es verdadera (con verdad lógica) en germen cuando no induce el espíritu a juzgar la cosa diversamente de lo que es merced a unas percepciones adquiridas torpemente asociadas o a malas disposiciones subjetivas del sentido. Mas entre el objeto percibido en la sensación *(sensatum)* o en la simple aprehensión (concepto objetivo) y el objeto real no hay conformidad, ecuación — ni, en consecuencia, verdad lógica posible —, sino identidad; esos objetos percibidos son solamente verdaderos con verdad ontológica.

462. **Propiedades de la verdad.** — Suelen enumerarse las tres siguientes:

1.º *Unidad.* — Todo juicio determinado, afirmativo o negativo, es verdadero o falso, conforme o no a la cosa de la que pretende decir lo que es; no hay término medio. Dos proposiciones contradictorias determinadas no pueden ser a la vez ambas falsas o verdaderas; en este sentido se dice que la verdad es una, lo cual no significa, evidentemente, que en la esfera del pensamiento sólo haya una proposición verdadera. Naturalmente, esta propiedad de la verdad no es admitida por los subjetivistas, quienes colocan la verdad en la conformidad del espíritu no con las cosas, sino con las variables representaciones subjetivas de cada uno.

2.º *Inmutabilidad.* — Además, la verdad de un juicio — al menos si su sujeto es bien determinado en todas sus circunstancias — es inmutable; por ejemplo: mientras Pedro duerme se dice con verdad que Pedro duerme, resultando verdad, incluso después que se ha despertado, que Pedro en tal día y en tal hora dormía. Las nuevas circunstancias que se produzcan pueden dar lugar a otros tantos distintos juicios verdaderos — cada uno de los cuales será verdadero e inmutablemente verdadero — sobre el sujeto considerado en tal momento, en tal posición, etc. Numerosos filósofos modernos niegan esta propiedad a la verdad, ora porque confunden verdad y conocimiento de la verdad (evidentemente progresivo), proposición verdadera y proposición conocida como verdadera; ora

porque, a fuer de pragmatistas, hacen residir la verdad de una proposición en su utilidad, en su fecundidad para la vida social o individual (intelectual, moral o práctica) del momento.

3.° *Indivisibilidad.* — En fin, la verdad es indivisible, no consiente merma alguna, al menos si se la considera *formalmente.* El juicio es o no conforme a la cosa; no hay término medio, no hay más ni menos. Pero si se la considera *materialmente,* cuanto a lo que ella atribuye al sujeto, una proposición puede ser más verdadera que otra: 1.°, *extensivamente,* si dice de él cualidades más numerosas; 2.°, *intensivamente,* cuando lo da a conocer bajo un aspecto más esencial, más importante o más preciso. Por el contrario, la *falsedad* — a lo menos en las proposiciones afirmativas — admite grados, aun tomada formalmente, por cuanto en su afirmación puede alejarse más o menos de lo que es la cosa.

463. **Nociones inexactas.** — La noción que acabamos de dar de la verdad lógica es fruto de un simple análisis reflexivo de los datos de la experiencia vulgar; en opinión de todo el mundo, pensar bien, decir la verdad, es pensar o decir lo que es. No puede decirse otro tanto de las nociones propuestas por la mayoría de los filósofos modernos, que definen la verdad "el acuerdo del conocimiento consigo mismo", "el acuerdo del pensamiento con las leyes del espíritu", ora se entienda por ello las reglas que presiden la sistematización y la unificación del pensamiento en el espíritu (Kant), ora, como los pragmatistas contemporáneos, la ley de evolución, de tránsito continuo de uno de sus pasos a otro que acrece nuestro pensamiento. Semejante definición sólo es propuesta en función del prejuicio idealista, subjetivista, de que "el pensamiento revela la constitución del espíritu que piensa, no la naturaleza real de las cosas"; de que éstas son a manera de un más allá del pensamiento, no pudiendo ser alcanzadas por nosotros ni, en consecuencia, comparadas con nuestras representaciones subjetivas; de que conocer una cosa no es aprehenderla en sí misma, sino percibir tan sólo una especie de calco subjetivo de la misma, cuya conformidad con un pretenso original inaccesible a nuestra vista jamás podremos verificar.

Mas afirmar semejante postulado — contrario al análisis de nuestra actividad cognoscitiva y que no es sino una petición de principio, como veremos (Cf. n.os 479 y 480) — al principio de la Criteriología equivale a establecer ésta sobre un fundamento pre-

cario, a hacer imposible cualquiera discusión, suprimiendo todo punto de partida común. La definición tomista no da lugar a este doble reparo. Sin duda, hace residir la verdad en la conformidad del juicio del espíritu con la cosa percibida, y supone, por lo tanto, la existencia objetiva de esta cosa para fundamentar el juicio y regular su verdad; pero no supone de por sí ninguna respuesta ni afirmativa ni negativa a la cuestión de saber si la cosa percibida recibe tal existencia objetiva únicamente y siempre de la actividad constructora de nuestro espíritu (como postulan los idealistas), o si —al menos en ciertos casos— no es otra cosa que la realidad independiente en sí misma de nuestra actividad cognoscitiva y que se impone a su mirada, con frecuencia desde el exterior. En esto está el problema idealista; y sólo al tratar de él habremos de establecer, a la luz de la evidencia, en qué casos la cosa percibida existe ciertamente fuera de nuestro espíritu y bajo qué estado —por ejemplo, cuando se trata de los datos de nuestros sentidos externos o de los tipos de ser inteligibles que abstraemos de ellos—; en qué casos, asimismo, la cosa percibida no tiene otra existencia que la que le prestamos al formarla con un acto anterior en nosotros —por ejemplo, las obras de nuestra imaginación creadora o los entes de razón—. En ambos casos puede haber verdad lógica, en el sentido tomista de la palabra, o falsedad lógica, según juzguemos o no de la cosa conformemente a lo que percibimos, a como ella nos aparece.

Artículo II

Diversos estados del espíritu respecto a la verdad

464. **Nociones generales.** — La verdad lógica supone un juicio que el espíritu hace suyo y, con el asentimiento que le presta, lo afirma como la expresión de lo que es, en el mundo de las realidades o en el mundo ideal. Mas la experiencia nos enseña que, respecto a un tal juicio, podemos encontrarnos en situaciones muy distintas:

1.° Ora nos abstenemos completamente de afirmarlo, o ni siquiera pensamos en él. Es la *ignorancia,* bien privativa (ignorancia propiamente dicha), bien simplemente negativa, según se en-

cuentre o no en un sujeto, que, dada su condición, podría y debería saber.

2.° Ora suspendemos nuestro asentimiento, vacilando entre dos afirmaciones contradictorias. Es la *duda,* que, si es positiva, tiene como causa la percepción de razones opuestas; y si es negativa, fundada en una ausencia igual de razones en uno u otro sentido, se confunde con la ignorancia. La duda es para el espíritu lo que para el cuerpo es una ligadura anudada a las piernas; le impide avanzar hacia el conocimiento de la verdad. De ahí que, para salir de tal estado, sea preciso examinar el porqué y el cómo de la duda que nos detiene, no de otra suerte que para librarnos de una atadura es preciso ver cómo está anudada (Cf. S. Th., *in Metaph., Arist.,* III, lect. 1).

3.° Ya prestamos nuestro asentimiento a una afirmación por razones más o menos poderosas, que, sin embargo, no excluyen la verdad de la contradictoria, y dejan, por tanto, lugar a temerla. Es la *opinión,* asentimiento falto de firmeza a una proposición más o menos *probable,* es decir, que las razones aducidas prueban más o menos a los ojos del espíritu. La opinión es tanto más fuerte o floja cuanto la proposición es más o menos probable. Cuando el espíritu se inclina solamente en un sentido, pero no presta ningún asentimiento, no hay más que *sospecha.*

4.° Ya, finalmente, prestamos nuestro asentimiento de una manera firme, sin temor alguno de que la afirmación opuesta sea verdadera. Es la *certeza,* asentimiento firme a un juicio, "estado en el cual tenemos conciencia de pensar la verdad" (Delacroix).

La certeza — lo mismo que la duda y la opinión — es o no legítima según que los motivos intelectuales en que se funda sean o no realmente suficientes, conduzcan o no realmente el espíritu a la verdad. La certeza ilegítima — tenga por objeto una proposición falsa o verdadera de hecho — apenas merece el nombre de certeza; por esto algunos la llaman "opinión imperturbada". Tan sólo la certeza legítima constituye en verdad aquel perfecto estado de reposo a que tiende naturalmente el espíritu, y ésta es la que vamos a examinar aquí.

465. **La certeza y sus clases.** — El estado de espíritu en que consiste la certeza supone: 1.°, que no tenemos ningún temor actual de engañarnos; 2.°, que vemos un motivo, una razón que creemos nos pone en posesión de la verdad. La ausencia de todo temor de errar debe hallarse por igual en toda certeza — de lo contrario no habría certeza —, no pudiendo, por lo tanto, dar lugar a ninguna

división de tal estado de espíritu. Pero no ocurre lo mismo con el motivo de nuestra certeza, el cual puede, de una parte, tener más o menos valor en sí mismo, y, de otra, ejercer un influjo mayor o menor en nuestro espíritu, ora por su fuerza variable para determinar nuestro asentimiento, ora por el conocimiento más o menos profundo que de él tenemos. Bajo estos tres aspectos permite distinguir diversas clases de certeza.

I. — Considerada desde el punto de vista del *valor intrínseco de su motivo,* la certeza puede ser:

1.° *Absoluta* o *metafísica,* si el motivo que tenemos para prestar nuestro asentimiento presenta una necesidad metafísica, independiente de toda condición ulterior (por ejemplo, de cualquier intervención milagrosa de Dios), es decir, si es tal, que entrañe con toda necesidad la verdad de nuestra afirmación. Ésta puede versar sobre una materia necesaria, verbigracia: El todo es mayor que la parte; o sobre una materia contingente, verbigracia: Pienso, luego soy. En este último caso es, sin duda, contingente que yo piense; mas, supuesto este hecho, síguese de él necesariamente que existo, porque un pensamiento personal sin existencia personal es contradictorio.

2.° *Hipotética,* cuando el motivo es una ley necesaria, sin duda, pero que admite posibles excepciones. Esta ley puede ser: 1.°, una *ley física* cuya realización puede ser suspendida en un caso particular por un milagro de Dios; fúndase en ella la *certeza física;* 2.°, una *ley moral* que exprese la actividad natural de los seres inteligentes y libres (verbigracia: Las madres aman a sus hijos), y que tiene a veces excepción en monstruos morales; fúndase en ella la *certeza moral.* Así, es metafísicamente cierto que el fuego quema, que un cuerpo pesado lanzado al aire caerá al suelo, porque es metafísicamente necesario que los seres obren en general conforme a sus propiedades naturales; pero sólo es físicamente cierto que *este* fuego quemará, que *este* cuerpo pesado caerá, por cuanto esta ley física contingente puede ser suspendida por Dios en un caso particular.

La posibilidad de semejante excepción no destruye la certeza legítima de que se producirá el hecho determinado en cuestión; únicamente su probabilidad por razón de las circunstancias puede, en efecto, hacer nacer el temor de un error. Por esta razón la certeza hipotética es menos perfecta que la certeza metafísica, que es una especie de primer analogado (Cf. n.° 121) y a la cual, por

otra parte, aquélla supone; ya que sólo la hace posible la existencia metafísicamente cierta de leyes naturales regulares. Pasa a ser también ella metafísica si puede demostrarse que en tal caso, verbigracia, en la predicación de una religión falsa, un milagro es metafísicamente imposible (por ser contrario a la sabiduría, a la veracidad y a la bondad de Dios).

Hoy se entiende con frecuencia por *certeza moral*, ora un asentimiento cierto, debido inmediatamente al influjo de la voluntad (Ollé-Laprune) (Cf. n.os 293 y 295); ora la certeza "prudencial" de los moralistas, es decir, aquella certeza práctica que en la vida ordinaria basta a menudo —merced a algún principio reflejo (Cf. n.º 671)— como regla moral particular en ciertas circunstancias en las que no puede llegarse a una certeza especulativa y, sin embargo, es preciso obrar en seguida; ora, finalmente, una grande probabilidad.

II. — Si se considera *la fuerza de que está dotado el motivo* para determinar nuestro asentimiento, distínguense la certeza *necesaria* y la certeza *libre*. Ésta depende inmediatamente de un influjo libre de la voluntad, indispensable para suplir la insuficiencia práctica de motivos especulativamente suficientes, pero no determinantes (Cf. n.º 293 y n.º 295).

III. — Finalmente, según conozcamos *o no* el motivo de una manera *explícita, reflexiva,* hay la certeza *científica* y la certeza *vulgar*. Podemos estar, en efecto, legítimamente ciertos de una verdad y hallarnos, no obstante, incapaces de resolver las sutiles objeciones que algunos oponen a ella, a no ser que éstas destruyan directamente los motivos de tal certeza. Realmente, no vemos, con frecuencia, cómo concuerdan entre sí dos verdades de las que poseemos pruebas evidentes, verbigracia, la bondad de Dios con el suplicio de los condenados, la presciencia divina con la libertad humana; pero la ignorancia de semejante acuerdo no obscurece en modo alguno la evidencia en que se fundan nuestras respectivas certezas de una y otra verdad.

466. **El motivo de la certeza.** — La certeza sólo es legítima en cuanto es determinada, no por una impresión afectiva personal, incomunicable a otro, sino por un motivo sacado del objeto mismo y que pueda, en consecuencia, imponerse igualmente a otro cualquier entendimiento capaz de comprenderlo. ¿Cuál es esa condición que debe verificarse siempre en el objeto del juicio (objeto = el sujeto de la proposición en cuanto realiza o no el tipo de ser ex-

presado por el predicado que se afirma o se niega de él) para que nos aparezca ciertamente verdadero, para que sea capaz — con o sin la ayuda de la voluntad, según los casos (Cf. n.° 293) — de determinar un asentimiento intelectual firme? ¿Cuál es el motivo *último* que no saca su fuerza de otro alguno, el motivo *universal* que se encuentra en toda certeza, el motivo *objetivo* que se distingue del motivo subjetivo consistente en nuestra visión intelectiva del objeto del juicio?

Esa condición es que el objeto se haga ver, aparezca como el juicio dice que es; ese motivo es, en otros términos, la *evidencia del objeto*. Ésta puede ser de diferentes clases:

1.° *Intrínseca,* si la conveniencia de los términos de la proposición aparece de por sí, sin ningún intermediario lógico, a la luz de la experiencia concreta o de una simple comparación del predicado con el sujeto (evidencia *inmediata*), o bien en su relación de consecuencia con ciertos principios (evidencia *mediata* de las conclusiones del raciocinio).

2.° *Extrínseca* o *de credibilidad,* cuando el objeto inevidente en sí mismo se hace *evidentemente creíble* por razón de la autoridad de testigos dignos de crédito.

Mas, sea cual fuere, la evidencia es siempre aquel *fulgor quidam veritatis mentis assensum rapiens,* de que hablan los antiguos.

Según Santo Tomás, una misma proposición no puede ser a la vez objeto de ciencia y de fe respecto a un mismo espíritu, porque la ciencia se funda en la evidencia intrínseca, que la fe excluye esencialmente por ser su objeto obscuro en sí mismo.

Es fácil establecer que *la evidencia del objeto del juicio es el motivo último y universal de la certeza.*

1.° *A priori,* por el análisis del juicio, sede de la verdad y de la certeza. La certeza consiste en que el entendimiento es determinado a una afirmación. "*Certitudo est determinatio intellectus ad unum.*" (*In III Sent.,* D. 26, q. 2, a. 4.) Ahora bien, una facultad no es determinada a obrar, a pasar de la potencia al acto, sino por un objeto que le sea adecuadamente propuesto (Cf. n.° 378). En efecto, si ella no se pusiese a obrar cuando nada falta para ello de parte del objeto, no sería una potencia activa, una facultad, sino más bien una impotencia. El espíritu, en potencia de juzgar, es, pues, determinado al acto de juzgar, está cierto en su afirmación, cuando el objeto del juicio — esto es, el sujeto de la proposición en cuanto

es lo que el predicado expresa — se manifiesta a sus ojos, se hace ver de él, es evidente o evidentemente afirmable. De esto tiene el entendimiento una conciencia concomitante *(in actu exercito)* en su juicio, sin perjuicio de volver luego sobre él por reflexión *(in actu signato)* para comprobar bien que no afirma otra cosa que lo que ve del objeto (Cf. n.° 461).

Esta evidencia del objeto, *necesaria* para todo juicio cierto, basta para determinar hacia sí al espíritu si es intrínseca. Cuando sólo es extrínseca, necesita en la práctica del auxilio — desde luego perfectamente legítimo — de la voluntad (Cf. n.° 293).

2.° *A posteriori,* por el examen de nuestras certezas. Por poco que reflexionemos sobre nuestras afirmaciones ciertas, podemos darnos cuenta de que las formulamos porque las cosas se nos muestran manifiestamente (o al menos manifiestamente afirmables cuando se apoyan en el testimonio ajeno) tales como las afirmamos, bien en sí mismas, bien en su conexión lógica con ciertas verdades evidentes. Por otra parte, cuando hemos demostrado una verdad a alguno y creemos haberle convencido, le decimos: "Usted lo ve bien", pretendiendo implícitamente con esto que la evidencia de dicha verdad, el hecho de haber logrado que la vea (de habérsela demostrado), le impone un asentimiento cierto.

Resulta, pues, que "el espíritu humano sólo puede dar crédito a la autoridad de la evidencia o a la evidencia de la autoridad" (De Bonald).

467. **El criterio de verdad.** — En el sentido amplio de la expresión, sentido que en general se le da hoy día, el criterio de verdad no es otra cosa que el motivo último y universal de la certeza de que acabamos de hablar. En el sentido estricto es el medio, la piedra de toque que nos permite discernir (κρίνω) lo verdadero de lo falso en unas proposiciones que no resultan de sí evidentes con los datos de la experiencia ni con el análisis racional de sus términos. Semejantes afirmaciones sólo pueden ser reconocidas por verdaderas, sólo pueden venir a ser ciertas, sólo pueden ser *demostradas* cuando su objeto es hecho evidente de un modo mediato, a la luz de verdades, de principios ya evidentes a los cuales están unidas con un nexo de consecuencia manifiesta. Esos principios, sobre todo los primeros principios y, en último análisis, el de contradicción, son, así, el único medio exterior de apreciar la verdad, y en este sentido el criterio de verdad es: "*Veritas primorum principiorum secundum quam de omnibus iudicamus.*" (*De Veritate,* I, a. 4, ad 5.) Este criterio no se aplica, evidentemente, a las verdades que creemos por la autoridad de otro y que, por lo mismo, no son en sí demostradas.

468. **Teorías erróneas.** — Ahora es más fácil comprender la inexactitud o insuficiencia de ciertas teorías modernas relativas al supremo motivo de la certeza.

1.° Según algunos, es la *demostración:* no debe tenerse por ciertamente verdadero sino aquello que puede demostrarse. — Pero semejante motivo no puede valer ni para las certezas de evidencia inmediata, ni para las de evidencia extrínseca fundada en la autoridad ajena. Además, hasta en las verdades de evidencia intrínseca mediata — las únicas susceptibles de demostración — supone tal motivo unos principios ciertamente verdaderos por sí mismos, de los que el raciocinio haga irradiar la evidencia sobre unas conclusiones más o menos remotas (Cf. n.° 523).

2.° Para *Descartes* es la *idea clara y distinta* que nos formamos del objeto.

"Después de esto consideré en general lo que se requiere en una proposición para ser verdadera y cierta; ya que, toda vez que acababa de encontrar una que yo sabía ser tal, pensé que debía saber también en qué consiste esta certeza. Y habiendo observado que en la ilación: *Pienso, luego existo,* nada hay enteramente que me asegure que digo la verdad, sino el ver yo muy claramente que, para pensar, es preciso existir, juzgué que podía tomar como regla general que *las cosas que concebimos muy claramente y muy distintamente son todas verdaderas,* habiendo sólo alguna dificultad en señalar bien cuáles son las que concebimos distintamente." (*Discurso sobre el Método,* 4.ª parte.)

Mas, sin detenernos en la objeción corriente según la cual esta teoría parece limitar nuestras certezas legítimas al terreno de las ciencias abstractas, tales como las matemáticas — las únicas en que podríamos tener ideas claras y distintas en el sentido cartesiano de la palabra —, y tiende a identificar la claridad de las ideas con la facilidad que se experimentaría en formarlas — criterio del todo subjetivo, variable y, por tanto, ilusorio —, notemos solamente que para la certeza importa poco la claridad respectiva de las ideas que unimos en un juicio verdadero; lo que se necesita es la evidencia *del objeto* de este juicio, a saber — repitámoslo —, la presencia en el sujeto de la proposición del tipo de ser, de la cualidad expresada por el predicado, por obscuramente que sean conocidos estos dos términos. Así, yo puedo estar cierto de que el hongo citrino es un veneno, o de que las judías son nutritivas, sin tener una idea clara y distinta de cada uno de estos términos. La evidencia del objeto,

de que hablan los escolásticos, no tiene, pues, de común más que el nombre con la evidencia enteramente subjetiva de las ideas claras, de que habla Descartes.

3.° Para los *fideístas* y los *tradicionalistas* es, respectivamente, la *autoridad* de una revelación divina o la del consentimiento general del género humano. — Criterio: 1.°, incompleto, ya que nuestras certezas de evidencia intrínseca son independientes del mismo; 2.°, de sí insuficiente, ya que, para admitir el testimonio de semejante autoridad, antes hay que estar cierto — merced a otro motivo de certeza — de su existencia, de su infalibilidad, de su veracidad; 3.°, difícilmente utilizable, pues supone averiguaciones prácticamente imposibles.

4.° Para *Reid,* así como para *Kant,* es, al menos por lo que hace a los primeros principios — a los juicios sintéticos *a priori,* al decir de Kant —, una especie de *instinto* ciego que nos mueve a afirmarlos. — Mas nuestro espíritu tiene, sin duda, conciencia de afirmarlos sólo porque ve que es así y, por otra parte, se resistiría a hacer de afirmaciones formuladas a ciegas el fundamento de todos sus conocimientos científicos.

Semejantemente, para ciertos *sentimentalistas,* con quienes tiene cierta afinidad el P. Gratry, es una especie de *sentimiento interior,* de sentido divino que nos impele a la certeza. — Admitimos que el sentimiento desempeña, en efecto, un gran papel en nuestras creencias (Cf. n.° 293, II); pero esto no basta para hacer de ellas certezas razonadas y legítimas.

5.° Para los *pragmatistas,* es el *valor práctico* de una afirmación en orden al desarrollo intelectual o moral del individuo o del grupo social, puesto que la verdad se mide por el éxito. — Indudablemente, la fecundidad de una doctrina práctica puede, a veces, confirmar la verdad de ésta, sirviéndole entonces como de verificación experimental. Mas el éxito no constituye la verdad de una doctrina (a lo sumo es, a veces, su señal). Esto es confundir lo bueno con lo verdadero. Por otra parte, hay un círculo vicioso en el pragmatismo, ya que, para juzgar del valor práctico de una doctrina, hay que saber ante todo, con una certeza fundada en otro motivo, cuál es el verdadero fin del hombre o de la sociedad, única cosa que permite apreciar con certeza dicho valor práctico a la luz de una *evidente* proporción de medios a fin entre tal doctrina y este fin determinado.

469. **Grados de la certeza.** — La certeza puede ser mayor o menor, si no cuanto a la exclusión de toda duda — la cual no admite grados —, al menos cuanto a su aspecto positivo, cuanto a la firmeza de la adhesión intelectual. En efecto, ésta puede variar con el valor intrínseco y el número de los motivos, con la luz más o menos viva de la evidencia inmediata o mediata bajo la cual aparece el objeto del juicio, con la más o menos fácil inteligibilidad del objeto mismo, con el vigor de cada entendimiento, de los hábitos adquiridos y de las cualidades sobrenaturales que pueden venir a perfeccionarlo. ¿No tenemos, por ejemplo, una certeza más perfecta de la verdad de la fórmula $2 + 2 = 4$ que de la muerte de Luis XVI en el patíbulo o de la existencia de Singapore?

Por esto no hay que exigir en todas las cosas una especie de certeza con exclusión de otra cualquiera, como hacen a veces algunos matemáticos. Si la certeza matemática nos impresiona más porque su objeto es perfectamente proporcionado a nuestro entendimiento abstractivo (Cf. n.° 563), no por esto es la única legítima, y no hay que exigirla en materias que no la admiten, verbigracia, en las ciencias morales, en Apologética, etc.

470. **La opinión.** — Cuando el objeto del juicio sólo se manifiesta al espíritu con esa evidencia imperfecta que llamamos *probabilidad* y le deja temer, incluso de un modo actualmente inconsciente, por poco que sea, la verdad de la proposición contradictoria, tenemos ese asentimiento más o menos firme que se llama opinión y que reconoce por causa inmediata, en defecto de un objeto evidente, la influencia de la voluntad.

La proposición así admitida puede ser *probable* o *improbable*, según se apoye en un motivo digno o no digno del asentimiento de un hombre prudente; *más o menos probable*, ora intrínseca, ora extrínsecamente, según el número y el valor de los motivos. Así se distinguen — sobre todo en materia moral concreta, donde la certeza es más difícil de obtener, dado lo complejo de las circunstancias y la multiplicidad de las leyes — opiniones simplemente probables, más probables y probabilísimas (Cf. n.° 671). Por lo demás, puede suceder que estas últimas sean falsas, siendo verdaderas las primeras, si bien no aparecen evidentemente como tales a nuestros ojos.

La probabilidad de una opinión no es disminuída por la probabilidad de la opinión opuesta cuando se fundan en razones de orden distinto. Por otra parte, las probabilidades añadidas unas a otras no forman evidencia perfecta, no pudiendo, por tanto, engendrar certeza legítima, a no ser que con su convergencia — verbigracia, en una información judicial sobre los indicios y testimonios de la culpabilidad de un acusado — destruyan mutuamente la incertidumbre que, tomadas aisladamente, dejan todas ellas en el espíritu.

471. **El error.** — En el estado de ignorancia nos abstenemos de juzgar; en el error se juzga contrariamente a la verdad, se afirma lo que no es. *Assensus in falsum,* he ahí lo que es el error. Por esto, al igual que la verdad, sólo se encuentra en el acto de juzgar.

La *causa próxima* del error es la voluntad, la cual, atraída por un interés cualquiera — pasiones por satisfacer, vanidad, pereza de espíritu, necesidad de obrar, etc. —, impone a la mente un asentimiento, que rebasa lo que ésta percibe, a un objeto del cual ésta no tiene evidencia. En efecto, únicamente el objeto evidente y la facultad espiritual que llamamos voluntad pueden determinar la mente a un asentimiento; si no es, pues, el objeto evidente quien lo impone, es la voluntad quien lo impera (Cf. n.º 293).

No se sigue de esto, sin embargo, que el error sea siempre *voluntario y culpable.* En efecto, a menudo no reparamos en la real insuficiencia de los motivos de nuestra afirmación, sea por efecto de prejuicios que no conocemos como tales, sea por falta de tiempo, de valor o de agudeza de espíritu para determinar en nuestras percepciones habituales lo que vemos en realidad y lo que a ello inconscientemente añadimos de "percepciones adquiridas" (Cf. número 216).

La *razón remota* del error es, por un lado, la naturaleza compleja de las cosas y de sus múltiples relaciones mutuas, la escasa inteligibilidad intrínseca de lo que es material o pasajero (Cf. número 61, *in fine*), y, por otro, la flaqueza de nuestro entendimiento y su dificultad en juzgar de las cosas de una manera enteramente impersonal y objetiva.

Artículo III

Existencia de la certeza

472. **Estado de la cuestión.** — Los diferentes estados posibles del espíritu con respecto a la verdad que acabamos de determinar, ¿son tan sólo unas hipótesis quiméricas o existen en realidad? Tratándose de la ignorancia, la duda, la opinión y el error, ni siquiera se plantea la cuestión. ¿Ocurre lo mismo con la certeza? ¿Es capaz el espíritu humano de llegar a ella? ¿La consigue de hecho? El *dogmatismo* lo afirma, y lo niega el *escepticismo.*

El escepticismo no embiste contra tal o cual verdad determinada,

sino contra nuestros propios instrumentos de conocimiento y, sobre todo, nuestra razón, a la cual supone incapaz de conseguir la verdad, sea cual fuere, y de afirmar algo con certeza. Dudando de la razón y, en consecuencia, de todos sus juicios, es necesariamente total, siendo, por lo tanto, impropio el llamar escepticismos parciales a unos sistemas que, como el idealismo, el positivismo, el empirismo y el racionalismo antisobrenatural, se contentan con negar un determinado grupo de verdades.

Dúdase de que un solo escéptico haya positivamente sostenido, por una contradicción manifiesta, la verdad del escepticismo total. Pirrón (360-270) y sus discípulos querían que se suspendiera todo asentimiento, pero sólo sobre lo que son las cosas en sí mismas. El probabilismo de los escépticos de la media y de la nueva Academia, Arcesilao (315-240) y Carnéades (274-129), admite certezas sobre nuestras representaciones, estimando posibles y suficientes ciertas probabilidades en torno a las cosas mismas. Los neopirrónicos Enesidemo (siglo I a. de J. C.), Agripa (siglo I d. de J. C.) y Sexto Empírico (siglo II d. de J. C.) se contentan con multiplicar los argumentos, los "tropos" contra el dogmatismo con una sutileza dialéctica que no igualarán jamás los modernos partidarios del escepticismo enteramente negativo, los Montaigne, los Charron, los Bayle, etc.

El escepticismo universal puede ser considerado como un hecho o como una doctrina. Como *hecho,* es la actitud del hombre que, teniendo uso de razón, suspendiese el asentimiento ante todo lo que conoce; rehusa afirmar o negar cosa alguna. Como *doctrina,* es la teoría que sostiene que debemos dudar de todo, por ser incapaces de alcanzar la verdad, en cualquier materia, con una certeza racionada. Aunque ya no hay quien en esta forma lo defienda, no por esto deja de ser oportuno exponer y refutar sus argumentos para dar una certeza más científica del dogmatismo y atajar la maniobra de ciertos espíritus, que, al verse convencidos de su error en alguna discusión, buscan una escapatoria en las viejas argucias de los sofistas.

473. **Argumentos de los escépticos.** — He aquí los argumentos desarrollados por los partidarios del escepticismo negativo (el cual, sin intentar demostrar que su modo de ver es verdadero, se contenta con amontonar objeciones contra el dogmatismo), principalmente por Sexto Empírico, Montaigne, Bayle, etc.

I. — Argumentos *a posteriori:* 1.°, la existencia incontestable del *error* en nuestras percepciones y raciocinios; 2.°, la *contradicción* caótica de las opiniones humanas en cualquiera materia.

II. — Argumentos *a priori:* 1.° ¿Quién sabe si un *genio maligno* nos engaña, haciéndonos tomar sus ilusiones por otras tantas realidades? (Descartes.) 2.° En toda hipótesis, antes de poder fiarnos de nuestra razón, debiéramos haber demostrado su valor y, para esto, habernos servido ya de esa razón, cuyo valor todavía ignoramos: "Henos metidos en un callejón sin salida." (Montaigne.) Es el famoso argumento del *dialelo* (δι' ἀλλήλων). 3.° En fin, el escepticismo es incontestablemente la *actitud mental más segura,* porque, no afirmando nada, se evitan todos los errores.

474. **Impugnación del escepticismo.** — Aristóteles refutó el escepticismo de una manera definitiva (*Metaph.,* III). Puede resumirse así su argumentación, simple declaración del manifiesto absurdo de este sistema más bien que demostración propiamente dicha, puesto que no se demuestra directamente lo que aparece con una evidencia inmediata.

I. — Considerado como *doctrina,* el escepticismo encierra una *contradicción.* — Sostiene, en efecto, que se ha de dudar de todo, y al mismo tiempo afirma que no se ha de dudar de todo, puesto que no duda de la certeza o al menos de la probabilidad de su teoría, y se jacta de saber lo que es la certeza y distinguirla de la no-certeza. ¿Quiere demostrar su modo de ver tan contrario al sentido común? Contradícese aún más vivamente, por cuanto, así, admite la verdad de los principios de donde partirá y el valor del raciocinio. Un escéptico lógico consigo mismo nada puede profesar, demostrar, ni siquiera afirmar, toda vez que la afirmación supone siempre la verdad del principio de contradicción.

II. — Considerado como *hecho,* el escepticismo es una actitud mental físicamente imposible. — Hay, en efecto, verdades que no pueden dejar de admitirse, asentimientos que no pueden dejar de prestarse, porque la evidencia los impone de buen o mal grado al espíritu en cuanto entra en ejercicio, verbigracia, que uno piensa, que uno sufre, que uno existe, etc. Cuanto a abstenerse de toda afirmación, a impedir todo ejercicio del espíritu, si esto fuese realizable equivaldría a hacerse uno "semejante a un tronco", según la fuerte expresión de Aristóteles (*Metaph.,* III, 4); pero esto no es posible, ya que, para vivir, para asegurar la propia existen-

cia aun corporal, el hombre se ve forzado a pensar, a juzgar, a regular su actividad conforme a unos principios y circunstancias concretas, viéndose, por lo tanto, invenciblemente impelido a afirmar, a creer ciertas verdades de hecho o de derecho. Por otra parte, el simple hecho de dudar supone ya más de una certeza, como había observado en su tiempo San Agustín: *"Si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere. Quisquis, igitur, aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet, quae, si non essent, dubitare non posset."* (*De Trinit.*, X, 14.)

Numerosas son las verdades, ya de experiencia, ya racionales (primeros principios y sus aplicaciones inmediatas), de las que es imposible dudar realmente. Pero entre ellas se cuentan tres de una importancia primordial: 1.°, un primer *hecho:* la existencia personal del yo que piensa; 2.°, un primer *principio:* el de contradicción; 3.°, una primera *condición:* la aptitud de nuestro espíritu para conocer, para aprehender las cosas que se le presentan *(obiecta)* — sea cual fuere su valor ontológico — y para darse cuenta, por reflexión, de la conformidad de sus afirmaciones con ellas, de su verdad. En efecto, quienquiera que piensa, afirma o duda, reconoce por lo mismo *in actu exercito:* 1.°, que existe; 2.°, que distingue su afirmación, aunque sea dubitativa, de su contradictoria; 3.°, que conoce algo — su pensamiento, sin duda —, y que es capaz de afirmar la verdad de ello con conocimiento de causa. De ahí que estas tres verdades se llamen con razón *primitivas* y *fundamentales.* Si no son cronológicamente las primeras que el infante conoce, se hallan incluídas implícitamente en todo juicio, de suerte que el espíritu, reflexionando sobre su acto de juzgar, las descubre en seguida. Son indemostrables, puesto que toda premisa las contiene de antemano. Es imposible ponerlas en duda, ya que no se puede dudar de ellas sin afirmarlas.

475. **Refutación de los argumentos de los escépticos.** — Los argumentos aducidos por los adversarios del dogmatismo, lejos de destruir nuestras certezas, más bien confirman su existencia y legitimidad.

I. — ARGUMENTOS "A POSTERIORI".

1.° *La existencia del error.* — Éste dista mucho de ser universal; sólo se produce cuando el espíritu juzga más allá de lo que percibe o cuando raciocina mal, lo que no siempre se verifica. El hecho de que a veces nos engañemos, sobre no probar que seamos incapaces de cualquier certeza legítima, contradice esa pretensa incapacidad, por cuanto el error sólo tiene sentido y se reconoce como tal con respecto a una verdad ciertamente conocida.

2.° *La contradicción de las opiniones humanas.* — Dista mu-

cho de ser general, ya que todo el mundo está de acuerdo acerca de muchos hechos concretos y principios evidentes, verbigracia, que el todo es mayor que la parte. Si se encuentran afirmaciones contrarias de alguna monta, ocurre en materias no evidentes — en que sólo la opinión más o menos dudosa tiene su puesto legítimo — o evidentes con una evidencia mediata más o menos remota, y en este último caso puede descubrirse de ordinario dónde radica el error. No pretendemos en modo alguno que el hombre pueda conocer toda verdad, ni que sólo la evidencia le imponga de hecho todos los juicios, que con harta frecuencia son imperados por la voluntad y los factores afectivos que pesan sobre ella. (Cf. número 293).

II. — ARGUMENTOS "A PRIORI".

1.° *La hipótesis cartesiana del genio malignò* — enteramente gratuita y que por de pronto debería ser demostrada — no impide que podamos conocer los pretensos objetos ilusorios que él nos presente y abstraer de ellos unos principios objetivos evidentes. Por lo que hace a la realidad de tales objetos, la defenderemos en la solución del problema idealista.

2.° *El argumento del dialelo* descansa sobre una suposición falsa, a saber, la de que únicamente la demostración puede engendrar certezas. Las hay, en efecto, inmediatas, que son luego el necesario punto de partida de toda demostración (Cf. n.° 519). Tal es, precisamente, el caso del valor de nuestro entendimiento. Su aptitud para conocer, para afirmar la verdad, su "veracidad", no se demuestra; manifiéstase con sólo reflexionar sobre su ejercicio, en el que nuestro espíritu se revela como apto para conocer objetos y como capaz de ser determinado, por la intrínseca evidencia de los mismos, a afirmar lo que son. Ocurre aquí lo que en todo instrumento, cuyo valor se da a conocer con el uso.

3.° *La actitud mental más segura para evitar el error*, he aquí lo que, después de todo, pretende ser el escepticismo. Donosa pretensión, ciertamente, ya que el remedio propuesto es singularmente radical; consiste, simplemente, en matar en sí toda vida intelectiva (en hacerse semejante a un tronco, decía Aristóteles); como si, para evitar todas las enfermedades corporales, se tomara el preventivo remedio del suicidio, suprimiendo con la vida todo riesgo de perderla. Felizmente, de otra parte, se trata aquí de un remedio imposible de tomar; para un animal racional como es el hombre, obligado por su naturaleza a sustentar su misma vida

material con actos del entendimiento, la existencia de cada día está condicionada por actos, pasos y decisiones que suponen otros tantos juicios prácticos y especulativos ciertos, formados con conocimiento de causa según las circunstancias del momento.

476. **La duda universal ilusoria.** — Si la duda universal, cualquiera que sea — real o ficticia, positiva o negativa —, es psicológicamente imposible, falta explicar por qué más de un filósofo, cuya sinceridad no puede, a pesar de todo, ser puesta en tela de juicio, ha podido declarar que se hallaba en tal estado; por qué nosotros mismos en ciertos momentos nos sentimos como tentados a adoptar esa actitud. Esto sucede, sin duda, porque podemos darnos la apariencia de semejante duda, porque podemos profesarla ilusionándonos nosotros mismos. Si, en efecto, todo juicio supone ya más de una certeza, verbigracia, la de nuestra existencia personal, la del principio de contradicción, la de nuestra aptitud para conocer, esto sólo se verifica de un modo implícito, de suerte que el espíritu puede dejar en absoluto de tenerlo en cuenta y fijar su atención únicamente en el objeto explícito de su proposición, en lo que, según él afirma, le parece evidente. Así, el escéptico puede afirmar sinceramente su duda universal, considerándola como la conclusión lógica de premisas especiosas insuficientemente analizadas, por ejemplo, la de que no hay que fiarse de unas facultades que pueden engañarse, cosa que a menudo ocurre a nuestra razón; la de que, para estar seguros de poseer la verdad, hace falta poder comparar nuestras ideas con las cosas, lo que nos es imposible, etc.

Semejante escepticismo es fácil de desvanecer; basta mostrar que es ilusorio, haciendo pasar al estado explícito todas las certezas que contiene y poniendo de relieve lo fútil de los argumentos que le prestan alguna apariencia de verdad, mediante el examen de los pretensos errores de nuestras facultades de percepción, mediante un análisis más exacto del acto de conocer, etc.

Capítulo II

EL PROBLEMA IDEALISTA

§ I. — *Nociones generales*

Estado de la cuestión. — El idealismo. — La verdad fenomenal. — El principio de inmanencia. — Orígenes cartesianos del idealismo moderno. — División.

477. **Estado de la cuestión.** — Nosotros somos capaces de llegar a la certeza; estamos legítimamente ciertos de que pensamos bien cuando nuestra afirmación se justifica por la evidencia de su objeto; objeto que, como hemos visto (Cf. n.° 466), consiste en que el sujeto de nuestra proposición exista realmente — independientemente de nuestro juicio y anteriormente a él — en el mundo exterior o sólo en nuestro espíritu según los casos, con el tipo de ser, la cualidad, la determinación que el predicado expresa.

Esta *creencia* en la realidad del objeto del juicio, en la realidad de la existencia del predicado en el sujeto al cual se atribuye, es el principal aspecto psicológico del acto de afirmar tal como nos lo revela la experiencia cotidiana (Cf. n.° 292). Cuando yo pienso: La nieve es blanca, es la cosa nieve, no mi idea en cuanto tal, lo que yo afirmo que existe, donde ella existe, blanca, independientemente de mi acto de conocerla; es en la realidad objetiva donde se encuentran identificados materialmente (Cf. n.° 21) los dos tipos de ser expresados por el sujeto y el predicado de mi enunciación, formalmente distintos en cuanto ideas. Y esto es tan verdadero respecto a las proposiciones puramente ideales como

respecto a aquellas que dan a conocer las realidades del mundo exterior. Cuando yo afirmo que la paz universal supone una humanidad curada de la culpa original, *creo* en la realidad del objeto de mi afirmación, de la relación que establezco entre esos dos tipos de ser, sabiendo empero bien que ni el uno ni el otro se realizan fuera de mi espíritu. En una palabra, al juzgar creo siempre en la realidad objetiva de lo que afirmo, tanto si el objeto me es presentado por el mundo que se hace sentir exterior a mí, como si lo es simplemente por mi espíritu.

Es así, tal como se revela naturalmente a los ojos de nuestra conciencia — único testigo inmediato de nuestra actividad psicológica —, como una sana crítica, dócil a los datos de la experiencia, debe tomar desde un principio el objeto del juicio, sin cercenar de él ese aspecto esencial de manifestársenos del todo objetivo, ofreciéndosenos *(ob-iectum)* independientemente de nuestro acto de juzgar del mismo, y sin tampoco añadírselo *a priori.* Partiendo de este dato experimental, emprenderá la tarea de determinar — analizando nuestros actos, poniendo en relieve evidencias espontáneamente percibidas *(in actu exercito)*, mucho más que empleando demostraciones propiamente dichas, a menudo imposibles e inútiles — de qué manera, en qué medida, en calidad de qué (¿de dato extramental real? ¿simplemente ideal o posible?), el objeto de nuestro juicio existe, así, independientemente de nuestro acto de afirmarlo, según la facultad que nos lo hace conocer, entendimiento, imaginación o sentidos externos.

478. **El idealismo.** — Pero aquí tropezamos con la tesis subjetivista, idealista: el conocimiento no presupone ninguna cosa de la cual dependa y sólo alcanza a sí mismo; lo que afirmamos no es más que una relación del todo subjetiva que entre dos estados de conciencia construímos nosotros mismos; lo que conocemos y unimos, pues, en el juicio no son sino unos fenómenos psicológicos, unas apariencias, que, para ser conocidas de nosotros, únicamente pueden existir en nuestro espíritu y cuyo ser entero se reduce al hecho de que las conocemos, representen o no tales fenómenos — y, en caso afirmativo, de una manera fiel o no — unas realidades, unas "cosas en sí" exteriores, siempre jamás inaccesibles a nuestro conocimiento. — Nosotros no podemos, pues, alcanzar sino la verdad "fenomenal" — acuerdo del pensamiento consigo mismo, con sus representaciones, no con las

cosas mismas —; no podemos tener certeza sino de los fenómenos subjetivos, no de las realidades, de los seres independientes de nosotros. Es la doctrina de la *relatividad del conocimiento:* sólo conocemos lo que las cosas son para nosotros, no lo que son en sí mismas.

El idealismo de que aquí se trata nada tiene de común con el idealismo que se estudia: 1.º, en *Moral,* donde significa la doctrina opuesta al utilitarismo material, según la cual el hombre debe aspirar a realizar un ideal noble; 2.º, en *Estética,* donde se opone al realismo exagerado en la descripción de las cosas de la naturaleza; 3.º, en *Ontología,* donde recibe muchas veces ese nombre la teoría platónica de las ideas subsistentes o la doctrina agustiniana de las ideas ejemplares divinas.

Antes de exponer las razones que han conducido a casi todos los filósofos modernos en pos de Descartes a una concepción tan contraria a las evidencias inmediatas de la conciencia, a las convicciones espontáneas e invencibles del sentido común; antes de enumerar las diferentes formas más o menos radicales que ha tomado la tesis idealista, importa poner en seguida de manifiesto el absurdo contenido en ese seudoconcepto (Cf. n.º 16) de la verdad fenomenal.

479. **La verdad fenomenal.** — La verdad fenomenal es, pues, según la concepción cara a los idealistas, la verdad que concierne únicamente a las apariencias, a esas "representaciones mentales distintas de las cosas en sí que pretenden representar" que se llaman fenómenos en el vocabulario idealista. Es, pues, una verdad del todo aparente.

Semejante concepción de la verdad, sobre ser contraria a lo que todo hombre entiende naturalmente con ese vocablo: conformidad del pensamiento, de la palabra con *lo que es;* sobre hacer imposibles y falsos todos aquellos juicios que no son estériles tautologías — y éste es el caso de la inmensa mayoría —, en los que se afirma la identidad material, *real,* de dos objetos pensados, de dos fenómenos que, precisamente en cuanto fenómenos (idea de nieve — idea de blanco), son distintos; semejante concepción, repetimos, envuelve o entraña más de una *contradicción.*

1.º Una apariencia es una cosa real que aparece, y que aparece lo que es; si no, es un absurdo; hasta cuando aparece distinta de lo que es en sí misma — como puede ocurrir en los pretensos errores de los sentidos, verbigracia, a propósito del bastón, que, metido

oblicuamente en el agua, parece quebrado; errores que explicaremos más adelante (Cf. n.° 495) —, no se puede distinguir la apariencia de la realidad sino por comparación con esta realidad conocida por otro lado tal como es en sí misma. Si no hubiese más que apariencias, esas apariencias serían realidades.

2.° Existe, al menos, una realidad que el idealista pretende implícitamente conocer bien y con certeza tal como es en sí misma; es nuestro conocimiento, que él afirma ser necesariamente inmanente en su objeto como en su principio. Asimismo, si sostiene el famoso principio de inmanencia, lo hace, a no dudarlo, en calidad de verdad real, no de verdad únicamente fenomenal.

3.° En fin — notémoslo bien —, según los idealistas, conocer una cosa cualquiera *A* sería conocer no *A*, sino solamente su representación mental *a;* sería, por lo tanto, conocer y no conocer *A* al mismo tiempo. En consecuencia, como no busquen una escapatoria en el escepticismo, que son los primeros en rechazar, los idealistas se ven forzados a contradecir su tesis capital.

480. **El principio de inmanencia.** — El idealismo se funda principalmente en el principio de inmanencia, a saber, que *el pensamiento no puede entender, no puede conocer otra cosa que a sí mismo,* no puede versar sino sobre un objeto interior al sujeto que conoce.

Dos *razones,* sobre todo, han llevado a los filósofos idealistas a sentar ese principio como punto de partida de la Crítica: 1.°, *a posteriori,* las continuas ilusiones a que se prestan nuestras sensaciones y que muestran bien que nosotros no alcanzamos las cosas mismas, sino solamente unas impresiones, variables con la complexión psicofisiológica de cada uno, producidas sobre nosotros (posiblemente por cosas reales, si es que las hay); 2.°, *a priori,* la inmanencia del acto de conocer que, por tanto, no puede versar sino sobre un objeto inmanente, interior.

El principio de inmanencia puede ser *refutado:* 1.°, *indirectamente,* por las consecuencias absurdas que necesariamente fluyen de él; 2.°, *directamente,* por la crítica de los argumentos en que se apoya.

I. *Refutación directa.* — Dejemos a un lado, para volver a él más adelante (Cf. n.° 495), el argumento sacado de las ilusiones a que se prestan nuestras sensaciones, el cual, sobre no concernir sino a algunas de nuestras facultades cognoscitivas — los sentidos

externos y, principalmente, el oído y la vista —, destruye en su misma base la tesis idealista, por cuanto una ilusión no puede ser reconocida por nosotros como tal si por otro lado no conocemos las cosas tales como son en realidad. Examinemos solamente la razón capital, el argumento *a priori* sacado de la inmanencia indudable del acto de conocer.

1.° *Conocer* es una operación inmanente, se nos dice. Es así que semejante operación ostenta como nota distintiva el tener no sólo su principio, sino también su término en el sujeto que obra, el terminarse en él. Luego el conocimiento se termina necesariamente en algo interior al sujeto y no puede en modo alguno alcanzar una cosa exterior.

Sin duda, contestaremos nosotros, una operación inmanente se termina en el sujeto, en el sentido de que queda en él como su perfección (así, todos nuestros conocimientos quedan en nosotros como otras tantas riquezas adquiridas), pero no en el de que tenga necesariamente como término objetivo, como objeto, algo interior a nosotros por ella producido. Una operación inmanente, verbigracia, de conocimiento o de apetición, puede versar muy bien sobre un objeto exterior, que la determinará, la especificará por su acción sobre el sujeto; en semejante caso el principio es, en efecto, todavía una cosa interior, a saber, la facultad actuada, fecundada, verbigracia, por el determinante cognicional (la especie impresa), merced al cual el objeto conocido, obrando sobre él, se halla de algún modo presente en él; y la operación queda en el sujeto como perfección suya, terminándose empero en dicho objeto, desembocando sobre ese objeto distinto de él y que él pasa a ser cognoscitivamente, "intencionalmente", en un acto único común al conocido y al cognoscente, como hemos explicado en Psicología (Cf. n.° 177).

Tales operaciones inmanentes son, pues, posibles, sin que su inmanencia sufra por ello menoscabo alguno. Que se producen algunas en nosotros realmente no lo afirmamos *a priori,* como lo hacen los idealistas respecto a su principio de inmanencia, sino *a posteriori,* a la luz de la experiencia cotidiana. Según el testimonio invencible de nuestra conciencia, conocemos con sendos actos inmanentes unos objetos que nosotros físicamente no somos, unos objetos distintos de nosotros, unos objetos que lo mismo se imponen a nosotros que a las personas puestas en iguales circunstancias. Santo Tomás condensa toda esta doctrina en este expresivo párrafo:

"Res cognita dicitur esse cognitionis obiectum secundum quod est extra cognoscentem in seipsa subsistens, quamvis de re tali non sit cognitio nisi per id quod de ipsa est in cognoscente." (*De Veritate*, Cf. 14, a. 8, ad 5.)

Es, pues, inexacto decir como Le Roy: "Desde el momento en que se establece lo real como algo que está más allá del pensamiento, no existe ningún medio a propósito para darle alcance. ¿Cómo podríamos estar seguros de un acuerdo entre la representación y el objeto? Esto supondría una comparación exigitiva de que fuese dable aprehender el objeto por un medio distinto del pensamiento." (*Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 25 de febrero de 1904, pág. 154.)

Cuando la cosa conocida es distinta de nosotros o nos es exterior, nuestro acto de conocimiento se abre sobre ella, puesto que ella es su objeto; pero, hablando con propiedad, no es algo "más allá del pensamiento". Semejante fórmula supone siempre el postulado idealista de que el pensamiento no alcanza más que a sí mismo, a la representación subjetiva que él es esencialmente a los ojos de los idealistas. Asimismo, sólo hay que asegurarse "del acuerdo entre la representación y el objeto" si se considera la representación, la idea, como el único dato conocido de nosotros. Pero esta manera de ver apriorística es contraria a nuestra experiencia; lo que nosotros conocemos directamente no es nuestra representación (nuestra especie expresa, como dirían los escolásticos) — con frecuencia, en efecto, verbigracia, en la sensación, no nos representamos nada —, sino el objeto mismo, representado o no en una especie expresa según la facultad puesta en acción (Cf. n.os 177, 283 y 503). Siempre damos con la concepción grosera del conocimiento presentado como una fabricación subjetiva, por otra parte ininteligible, de fantasmas internos — que algunos, sin ninguna prueba posible, considerarán como otros tantos calcos de cosas en sí inaccesibles —, en los cuales nos emparedamos, siendo así que, al contrario, según el testimonio de nuestra experiencia cotidiana, conocer es abrirnos sobre algo distinto de nosotros, en primer término sobre lo que desde fuera nos impresiona de suerte que se hace percibir; conocer, siempre es aprehender inmediatamente algo (por esto en la sensación o en la simple aprehensión intelectual no puede haber verdad lógica, ya que en ellas no hay conformidad, sino pura identidad entre el objeto conocido y la cosa en sí). Le Roy lo admite para el conocimiento reflexivo: "Toda reflexión supone un dato..., toda visión contemplativa supone un objeto preexistente... La misma palabra *reflexión* lo indica; expresa, en efecto, la vuelta sobre una posición anterior, que, una vez efectuada, se toma por objeto." (Ibídem, pág. 158.) ¿Por qué no admitirlo, a pesar del testimonio de la experiencia, por qué incluso negar que sea posible, cuando se trata del acto anterior, del acto primero, de conocimiento directo que pasa a ser el objeto real del acto de reflexión?

2.° *Mas,* insisten los idealistas, conocer es *un hecho de conciencia,* es decir, de esa actividad que nos hace testigos de nuestros estados subjetivos; es, pues, un hecho que tiene necesariamente por

objeto algo que nos es interior. Ya hemos discutido (Cf. n.° 412) esta fórmula del principio de inmanencia que identifica la conciencia con el conocimiento, y volveremos sobre ella al tratar del inmediatismo de nuestras sensaciones (Cf. n.° 495).

3.° *En todo caso,* insisten, hay un *absurdo,* una contradicción en considerar el objeto conocido como una cosa en sí, porque *una cosa en sí es algo absoluto,* algo que existe independientemente del conocimiento que podamos tener de ella, al paso que *un objeto conocido es algo esencialmente relativo* a aquel que lo conoce; no puede hablarse de objeto conocido sino en función de un sujeto cognoscente.

"Si el concepto de una cosa en sí puede ofrecer un sentido, escribe, por ejemplo, Fonsegrive, si incluso puede concebirse un sujeto en sí, el concepto de un objeto que sea a la vez en sí y objeto del conocimiento es netamente contradictorio, como lo es el concepto de un sujeto del conocimiento que al mismo tiempo se considere conocido como en sí. En efecto, decir *objeto del conocimiento* equivale a decir *conocido;* y decir *sujeto del conocimiento* equivale a decir *cognoscente.* Ahora bien, es a todas luces evidente que lo conocido, en cuanto conocido, no es en sí, puesto que es en cuanto conocido; y es, asimismo, de toda evidencia que el cognoscente, en cuanto cognoscente, no es en sí, puesto que es en cuanto cognoscente." (*Essais sur la Connaissance,* página 186.)

Mas habría contradicción si el objeto conocido fuese absoluto y relativo desde el mismo punto de vista, lo cual no ocurre. La cosa conocida puede llamarse un absoluto tomada en sí misma, en su existencia física independiente de nuestro acto de conocerla; es, en cambio, algo relativo al ser que la conoce en cuanto conocida. Concedo que, sin sujeto que lo conozca, el objeto no sería conocido; pero nada le impediría existir en sí mismo, a no ser que, contrariamente a toda experiencia, se suponga que conocer un objeto es esencialmente construirlo, fabricarlo de punta a cabo.

II. *Refutación indirecta.* — El principio de inmanencia, lejos de ser exigido por la naturaleza del conocer, como nos lo revela la experiencia, se refuta de por sí por sus consecuencias lógicas absurdas, como lo demuestra Santo Tomás en un célebre artículo de la *Suma teológica* (1.ª, q. 85, a. 2). Si, en efecto, nuestro espíritu no conoce más que sus propias "pasiones", esas modificaciones subjetivas que serían los "fenómenos", síguese de ello:

1.° Que todas nuestras ciencias, fruto de nuestros conocimientos, tienen por objeto no, ciertamente, alguna realidad extramental,

sino tan sólo nuestras especies inteligibles, nuestras ideas, y que, por lo tanto, todas ellas se confunden con la Psicología.

2.° Que todo cuanto le parece a uno cualquiera es verdad, y que, en consecuencia, dos afirmaciones contradictorias son verdaderas al mismo tiempo. En efecto, no conociendo el espíritu sino su propia modificación, no conoce otra cosa que su propia impresión, la manera como se siente afectado; sólo juzgará acerca de esto, y, por lo tanto, todo juicio que exprese esa impresión subjetiva será verdadero. A la manera que, por ejemplo, la miel puede legítimamente ser declarada agradable al paladar por uno y desagradable por otro, porque ahí se trata de sensaciones afectivas que dependen de las disposiciones personales de cada uno, no de otra suerte podría llamársele amarilla y no amarilla con la misma verdad, si, contrariamente a nuestra natural creencia en la realidad objetiva de lo que se afirma, este juicio expresara no lo que es la miel en sí misma, sino lo que la miel nos parece ser, la impresión subjetiva con que nos afecta. Y lo mismo sucedería con todo juicio, con toda verdad: su contradictoria podría ser igualmente verdadera para otro espíritu. Por esto, concluye Santo Tomás, las especies sensibles o inteligibles son *"non id quod cognoscitur, sed id quo obiectum cognoscitur"*, no el objeto conocido, sino lo que nos lo hace conocer.

Además, el principio de inmanencia conduce lógicamente al idealismo más radical, al fenomenismo de David Hume, que suprime no sólo toda cosa en sí, sino también todo sujeto cognoscente, y no admite sino "fenómenos" conscientes de sí mismos, sin objeto alguno que aparezca mediante ellos ni sujeto a quien ellos aparezcan; tesis contradictoria, que tiene por resultado hacer de todos esos fenómenos otras tantas cosas en sí, capaces de formar unas asociaciones complejas y estables; tesis ininteligible, según confesión de sus propios autores (Cf. n.os 445 y 487); tesis que hace lógicamente imposibles todos los hechos psicológicos, no obstante incontestables, que manifiestan en nosotros la existencia de un sujeto permanente: percepciones adquiridas, hábitos, recuerdos, asociaciones de ideas, juicios, raciocinios, etc.

Así, el principio de inmanencia aparece, manifiestamente falso y, por lo tanto, no obscurece en modo alguno la evidencia en que se funda nuestra fe invencible en la independencia ontológica del objeto conocido y afirmado con respecto a nuestro acto de conocerlo. Resta ahora poner positivamente de relieve la evidencia sobre que descansa nuestra certeza legítima de la existencia de los objetos que nuestras diferentes facultades nos hacen conocer y determinar

luego de qué manera, en qué medida el objeto conocido y afirmado existe independientemente de nosotros. Tal es el verdadero cometido de una Crítica del conocimiento dócil a los datos de la experiencia psicológica no menos que a los principios evidentes de la Metafísica.

481. **Orígenes cartesianos del idealismo moderno.** — "La doctrina del *Cogito* ha orientado el pensamiento moderno hacia un método que de los fenómenos de conciencia hace el primero o el único objeto de la investigación filosófica, no pudiendo ser concebido o dado todo el resto — si es que lo hay — sino mediante ese primer objeto o a través de él. Esta actitud favorece sobremanera, si es que no las entraña, las conclusiones idealistas. La actitud tomista es, en cambio, totalmente contraria. El punto de partida es aquí la intuición objetiva. El "conocer" es objeto antes de ser sujeto; el *primum cognitum* no es el cognoscente como tal, sino el ser. Para la potencia pura que somos nosotros desde el punto de vista del conocer, conocer en acto es pasar a ser otro; y como nosotros no somos para nosotros sino mediante el conocimiento, síguese que no somos para nosotros sino mediante otro. Únicamente luego, por reflexión sobre ese conocimiento, nos conocemos a nosotros mismos como sujeto. La invasión del mundo en nosotros es quien nos despierta; el hombre no se conoce sino en el acto de pasar a ser otro: *"Cognoscens in actu est cognitum in actu."* El verdadero orden del conocer es, pues, éste: 1.°, el objeto; 2.°, el acto; 3.°, la potencia de donde procede este acto; 4.°, en fin, el sujeto. Échase de ver cuánto se aleja semejante punto de vista de los del subjetivismo. La unión sinérgica del cognoscente y del conocido hace que el alma tenga conciencia del uno y del otro en su acto; mas del conocido, directamente; de sí mismo, indirectamente, en cuanto potencia del acto obtenido mediante el conocimiento. La realidad del objeto es, pues, dada aquí antes que el "yo"; ¿cómo desconocerla luego? El hecho primero debe ser dejado en su primacía; es más cierto el hecho de que conocemos cosas que el de que conocemos mediante una operación inmanente. Sería, pues, preferible negar la inmanencia del pensamiento o de la sensación, como tiende a hacerlo el materialismo empirista, que negar su objetividad en el sentido más general de este término." (SERTILLANGES, *Santo Tomás*, II, pág. 110.) Esta doctrina de la objetividad del conocimiento es vigorosamente expresada en el siguiente pasaje de Santo Tomás, que resume los datos de la experiencia en la presente materia: *"Ex obiecto cognoscit (homo) suam operationem per quam devenit ad cognitionem sui ipsius."* (*De Anima*, III, ad 4.) "Partiendo del objeto, el hombre conoce su operación, merced a la cual llega al conocimiento de sí mismo."

482. **División.** — La materia de nuestra certeza es el juicio — único susceptible de verdad —, y el objeto del juicio, como hemos dicho (Cf. n.° 466), no es otro que el sujeto de la proposición, mediante la cual aquél se formula, en cuanto realiza el predicado que se le atribuye. Éste es, de ordinario, un concepto uni

versal, objeto de simple percepción intelectual; por lo que hace al sujeto, según se trate de un juicio abstracto o concreto, es asimismo un concepto universal o un dato de la experiencia sensible suministrado ya por los sentidos externos, ya por la conciencia. En fin, el objeto del juicio puede no ser inmediatamente evidente y no aparecer tal sino tras un raciocinio inductivo o deductivo.

Vamos, pues, a establecer y determinar sucesivamente el valor ontológico: 1.°, de los datos de la experiencia sensible, externa e interna; 2.°, de los datos abstractos del entendimiento: ideas y principios universales, conclusiones del raciocinio deductivo o inductivo, afirmaciones del testimonio ajeno.

Capítulo III

EL PROBLEMA IDEALISTA

§ II. — *La experiencia sensible*

Planteamiento del problema. — Reseña histórica. — División.
Art. I. — La experiencia interna de la conciencia.
El fenomenismo. — Refutación. — El yo conocido.
Art. II. — La experiencia externa.
El idealismo subjetivista. — Refutación. — El mundo exterior conocido.
Art. III. — El inmediatismo de la percepción externa.
El mediatismo. — Sus argumentos. — Refutación. — Solución de las objeciones. — El interpretacionismo.

483. **Planteamiento del problema.** — Es un hecho admitido por todos que con los sentidos percibimos objetos concretos que creemos ser realmente distintos de nosotros, tal como los vemos. ¿Podemos estar legítimamente ciertos de la existencia y naturaleza de esas cosas exteriores? La mayoría de los filósofos modernos lo duda, contra los dictados del sentido común, por razones *a priori* y *a posteriori* que propondremos sucesivamente y que, como veremos, no destruyen en modo alguno la invencible certeza que tenemos de un mundo exterior.

484. **Reseña histórica.** — Las numerosas teorías concernientes a este problema pueden agruparse de conformidad con las cuestiones siguientes:

A. — *¿Qué percibimos inmediatamente por medio de la sensación?*
I. — Las mismas realidades exteriores. *Percepcionismo*,

1) Todo cuanto percibimos como exterior lo es realmente . . . *Percepcionismo total.*
2) Salvo las cualidades segundas de los cuerpos . . . . . *Percepcionismo restringido.*

II. — Nuestras modificaciones subjetivas. *Mediatismo.*

B. — *Estas modificaciones subjetivas ¿corresponden a realidades?*

I. — Sí . . . . . *Realismo crítico.*
1) *¿Cómo se demuestra?*
a) por un instinto natural ciego. *Tomás Reid, Gratry.*
b) por la veracidad divina . . *Descartes.*
c) por la visión en Dios . . . . *Malebranche.*
d) por una inferencia causal . *Víctor Cousin.*
2) *¿Podemos saber qué son tales realidades?*
a) Sí . . . . . *Tomás Reid, Gratry.*
b) No.
1) solamente las formas subjetivas de su elaboración en nosotros . . *Kant.*
2) Nada en absoluto . . *Positivismo.*

II. — No . . . . . *Idealismo.*
1) no existen cuerpos, sino sólo espíritus . . . . . *Inmaterialismo.*
2) no existe ninguna realidad exterior, sino un único sujeto pensante . . . . . *Monismo.*
3) no existe ningún sujeto pensante, sino sólo unos fenómenos conscientes de sí mismos . . . *Fenomenismo.*

En resumen, tocante al valor ontológico de los datos del conocimiento sensible:

I. — Unos afirman que lo que percibimos inmediatamente son los mismos objetos exteriores, que, en consecuencia, son reales. Es la teoría *percepcionista,* que algunos restringen a las cualidades primeras de los cuerpos (Cf. n.° 184).

II. — Otros dicen que nosotros no percibimos inmediatamente otra cosa que nuestras modificaciones subjetivas. Son las diferentes teorías llamadas *mediatistas, interpretacionistas* y también *concepcionistas,* que al punto se ven forzadas a contestar a una segunda pregunta: ¿Cuál es el valor real de esas pretensas representaciones, de esas modificaciones subjetivas de la conciencia, únicas que se perciben directamente? ¿Corresponden a cosas realmente existentes fuera de nosotros, como nos sentimos irresistiblemente inclinados a creerlo, o no son más que alucinaciones?

1.° El *realismo crítico* afirma la existencia de un mundo ex

terior, más o menos cognoscible según unos, incognoscible según otros.

2.° El *idealismo* niega — de una manera o bien parcial *(inmaterialismo)*, o bien total *(monismo)* — la existencia del mundo exterior, que a su modo de ver se reduce a un sistema de estados de conciencia de nuestro yo. El *fenomenismo* discute la misma existencia del sujeto pensante, del yo substancial que nuestra conciencia nos revela.

485. **División.** — Estableceremos sucesivamente la legitimidad de nuestras certezas:

1.° Sobre la existencia de un *sujeto substancial* en nosotros, contra el *Fenomenismo*.

2.° Sobre la existencia de un *mundo exterior* a nosotros, contra el *Idealismo inmaterialista y monista*.

3.° Sobre la *percepción inmediata* de este mundo exterior material por nuestros sentidos, contra los *sistemas mediatistas* en general.

Para defender esas certezas del sentido común nos bastará demostrar que descansan en una evidencia incontestable, que de ningún modo destruyen las objeciones en contra, cuyo fundamento suele distar mucho de ser igualmente evidente. Pero no pretendemos, en absoluto, demostrar directamente, hacer evidentes unas verdades, unos datos que lo son por sí mismos. No se frota un fósforo en pleno día para ver el sol; semejantemente, no se demuestra directamente la existencia del mundo exterior; se la ve, y sólo cabe defender esta verdad contra las objeciones especiosas, o demostrarla por el absurdo.

Artículo I

La experiencia interna de la conciencia

486. **El fenomenismo.** — Nadie discute la existencia de los fenómenos de conciencia ni el hecho de que los atribuímos a un sujeto substancial permanente, el "yo". Pero los *fenomenistas* niegan la legitimidad de esta atribución espontánea, que incluso se encuentra en lo que denominamos enfermedades de la persona-

lidad (Cf. n.º 407). Ven en ello una ilusión, sosteniendo que no hay ahí ningún sujeto, sino solamente unos fenómenos conscientes que unos — David Hume y los asociacionistas Mill, Taine, etc. — conciben como distintos entre sí, como una especie de cuentas de rosario sin cadenilla; y otros — W. James y Bergson —, como formando una corriente continua puramente fenomenal, sin ningún sujeto (Cf. n.º 60, II).

Su principal *argumento* es éste: Un acto consciente no puede alcanzar más que a sí mismo, puesto que la conciencia es el conocimiento de lo que se es en sí mismo; afirmar, pues, la existencia, fuera de este acto, de un sujeto distinto de él, es afirmar más de lo que se percibe. Como se ve, hállase aquí la forma extrema del principio de inmanencia (Cf. n.º 480).

487. **Discusión del fenomenismo.** — Refutaremos primeramente la tesis de los fenomenistas, y luego, en segundo lugar, la de ciertos espiritualistas cartesianos, como Tomás Reid, los cuales, concediendo sin razón a aquéllos que nosotros no percibimos inmediatamente la existencia del yo, hacen de esta verdad, a fin de salvaguardarla a toda costa, la conclusión de un raciocinio fundado en el principio de substancia.

I. — *La existencia del sujeto pensante es una verdad cierta.*

1.º Es una verdad cierta aquello de lo que es imposible dudar realmente. Es así que tal es el caso de la afirmación de nuestra existencia personal. A pesar de cuanto digan los fenomenistas, ella es, manifiestamente, un elemento de nuestra experiencia inmediata. No es, por cierto, que percibamos el yo en estado de aislamiento, sino en cuanto impregna, en cuanto penetra cada uno de los fenómenos de que tenemos conciencia; percibimos no solamente pensamientos, sentimientos, etc., sino unos pensamientos, unos sentimientos, etc., *nuestros* (Cf. n.os 81 y 149).

Infiérese de ahí cuán fútil es el argumento de los fenomenistas. Según el manifiesto testimonio de nuestra experiencia, no son nuestros actos conscientes quienes conocen — un acto de conocimiento sin sujeto que obre y conozca sería un absurdo —, sino nosotros quienes conocemos con nuestros actos conscientes; quienes conocemos por de pronto los objetos que ellos nos hacen percibir, y luego, por reflexión concomitante o posterior, a nosotros mismos, a nuestro yo, que, lejos de ser algo extraño a tales actos, los produce y los penetra con su personalidad, puesto que son nuestros. Así, cuando yo miro mi reloj, conozco por de pronto este objeto y tengo conciencia de este acto de ver, que me aparece mío porque lo es de verdad; tengo conciencia de que *yo* veo mi reloj.

2.º Es legítimamente cierto el juicio cuya negación hace imposibles unos hechos ciertos. Ahora bien, una vez negada la existencia de un sujeto, es imposible explicar:

a) Las operaciones a etapas sucesivas de nuestro espíritu — asociaciones de ideas, juicios, raciocinios — que exigen un mismo individuo permanente que obre de un modo consciente; *b*) el hábito en general, adquirido con la repetición de los actos de un mismo sujeto; *c*) la memoria, puesto que "sólo nos acordamos de nosotros mismos" (Cf. n.º 262, I); *d*) la responsabilidad moral de nuestros actos pasados.

3.º Los fenomenistas deben explicar de dónde viene la *ilusión* substancialista, puesto que toda ilusión supone la percepción previa de lo que se cree ver. Ahora bien, la explicación que de ella dan a base de una asociación de "fenómenos" no resuelve la dificultad, ya que la idea que tenemos de nuestro yo único y permanente es algo enteramente distinto de la de una simple colección de hechos sin nexo interno (Cf. n.º 405).

Por otra parte, David Hume y Stuart Mill confiesan que su concepción del yo es incomprensible, contradictoria y paradójica (Cf. n.º 445).

II. — *Esta verdad es de evidencia inmediata.*

Lo hemos probado *directamente* con los argumentos precedentes; réstanos establecerla *indirectamente,* demostrando que no se puede llegar a ella con un raciocinio fundado en el principio de substancia si se niega la percepción inmediata de ésta, como hacen los *cartesianos espiritualistas,* de quienes hemos hablado.

En efecto, no se puede concluir la existencia de un sujeto partiendo de un principio que suponga esa existencia conocida. Es así que el principio de substancia supone adquirida la noción de sujeto, y ésta sólo ha podido serlo:

1.º O gracias a la noción de accidente — mas éste sólo es conocido como tal por relación a la substancia;

2.º O mediante la percepción inmediata de una substancia interior o exterior, percepción que, con los fenomenistas, niegan los referidos cartesianos. Luego es imposible justificar así la afirmación de un sujeto pensante.

Con todo, si es preciso afirmar que nuestro entendimiento percibe inmediatamente la *existencia* de un sujeto (en los datos de la conciencia, así como en los de los sentidos externos), importa conceder que nosotros sólo conocemos la *naturaleza* de tal substancia con el auxilio de unos

raciocinios a menudo complejos, partiendo de la naturaleza de las propiedades que resultan de ella y la manifiestan, y apoyándonos en el principio de razón suficiente.

488. **El yo conocido.** — Únicamente en sus actos, en cuanto obra de una manera u otra, podemos tener la experiencia de nuestro yo. No lo percibimos en el estado nudo, inerte, desprovisto de toda determinación accidental de actividad, puesto que no existe así en la realidad, donde se encuentra siempre activo en una u otra forma (Cf. n.° 409). Dígase lo mismo de las substancias exteriores, que únicamente percibimos con y bajo las determinaciones sensibles de resistencia, color, etc., que las determinan desde diferentes puntos de vista y mediante las cuales obran sobre nosotros.

Ahí radica, en efecto — como lo hemos advertido suficientemente en Ontología (Cf. n.° 81) —, el fundamento del error de los fenomenistas. Éstos conciben la substancia a manera de una realidad inerte, oculta, bajo una especie de barniz, bajo los accidentes que ellos imaginan como unos individuos subsistentes, y no a manera de una realidad superior al orden sensible, que penetra y sustenta en el ser todos los modos de ser accidentales, que no son sino determinaciones secundarias de la misma.

Artículo II

La experiencia externa

489. **El idealismo subjetivista.** — Según la doctrina general del *idealismo subjetivista*, lo que nosotros percibimos inmediatamente, incluso con nuestros sentidos externos — lo que él llama la *idea* —, no es ni representa siquiera una realidad exterior al sujeto pensante. La idea, en el vago sentido objetivo de la palabra, es decir, el objeto conocido, no es sino una modificación subjetiva, que tiene un valor de absoluto, que no depende de un dato extraño. Su entidad consiste únicamente en ser percibida por nosotros, no existiendo el objeto que ella expresa sino por el hecho de pensarlo nosotros, como ocurre, según confiesa todo el mundo, con los seres quiméricos que construye nuestra imaginación. De ahí el célebre aforismo: *Esse est percipere aut percipi;* ser es o percibir (tal es el ser del sujeto cognoscente) o ser percibido (tal es el único ser del objeto conocido, el cual no existe más que en el espíritu que lo

piensa). Es, pues, preciso negar la existencia de realidades extramentales correspondientes a las ideas, o al menos dudar de ella, puesto que nos es imposible percibirlas de algún modo en sí mismas.

El *idealismo rígido,* o *monismo,* no admite más que una sola realidad, el sujeto pensante, el cual o bien es el solo yo personal (*solipsismo,* único sistema consecuente con los principios sentados y que, al parecer, carece de partidarios), o bien una conciencia universal, un Absoluto, del cual todas las conciencias individuales son otros tantos modos que lo manifiestan (Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hartmann, Wundt).

El *idealismo restringido,* o *inmaterialismo,* admite la existencia de seres espirituales distintos del yo, pero niega el mundo material. El representante más célebre de esta teoría es Berkeley, obispo anglicano de Cloyne, en Irlanda (1685-1753), quien lo expuso de una manera fascinadora en sus famosos Diálogos entre Hylas y Philonous.

Avanzando por la vía del subjetivismo que abriera Descartes (Cf. n.º 312), Locke, después de haber distinguido las cualidades primarias y las cualidades secundarias de la materia, había hecho de éstas unas puras modificaciones subjetivas de nuestros sentidos, a las cuales nada de real corresponde formalmente fuera de nosotros, y sólo había reconocido realidad a las primarias. Berkeley, apoyándose en el principio mediatista según el cual nosotros, con nuestros sentidos, sean cuales fueren, no conocemos más que estados subjetivos, concluye lógicamente que no tenemos más derecho a afirmar la realidad de las cualidades primarias que la de las cualidades secundarias; que el ser de todas ellas se reduce a la representación subjetiva que de ellas nos formamos y que es la única que percibimos. Por consiguiente, la materia no existe en modo alguno fuera de nuestra conciencia, ni siquiera nuestro propio cuerpo. En efecto, ¿con qué derecho afirmaríamos la existencia de una cosa que no está a nuestro alcance, de una cosa, por otra parte, inactiva, impotente para obrar sobre nosotros, inútil y, en consecuencia, incapaz de haber sido razonablemente creada por Dios?

Las representaciones de un mundo exterior que se imponen a nosotros tienen una causa, la cual no puede ser alguna materia real, incapaz de obrar sobre un espíritu puro como el alma — el fracaso de los diferentes ensayos de explicación, a partir de Descartes, lo ha demostrado muy bien —; es, pues, Dios quien las produce en

nosotros, más vivas que las que nos formamos con nuestra propia actividad, lo cual hace que las primeras se nos antojen reales y las segundas como puramente imaginarias. No existen, pues, fuera de nuestra alma espiritual, otras substancias que Dios y los ángeles, cuya existencia nos es enseñada por la Revelación.

490. **Refutación.** — El idealismo subjetivista es manifiestamente falso bajo las dos formas que acabamos de exponer.

I. — *El idealismo monista.*

1.° Contradice al testimonio evidente e inmediato de nuestra conciencia, la cual nos atestigua que nuestra personalidad es dependiente, responsable, sujeta a derechos y a deberes con respecto a otros seres, todo lo cual exige no sólo unos modos diferentes en un mismo individuo, sino unos individuos distintos.

2.° No puede explicar la distinción atestiguada por la conciencia entre las percepciones internas de la imaginación y las percepciones externas de objetos sentidos como impuestos, de buen o mal grado, desde fuera, ni la objetivación espontánea de éstas al exterior, ni siquiera *el origen de la impresión, de la idea de exterioridad* (comparación del hombre puesto en una cárcel sin límite). Hemos visto en Psicología que todas las tentativas de los mediatistas para explicar el origen de esa impresión resultan vanas (Cf. números 221 y 222).

II. — *El idealismo restringido.*

1.° Si nuestro cuerpo es real, lo son también los otros, como conceden nuestros adversarios. Es así que nuestra conciencia nos da una evidencia inmediata y necesitante de la existencia de nuestro cuerpo extenso al revelarnos unos fenómenos psicológicos nuestros sujetos a extensión, por ejemplo, las sensaciones extensas de resistencia, de quemadura, de dolor, de bienestar, etc.

2.° En la hipótesis inmaterialista es imposible indicar *el origen de la impresión, de la idea de objeto extenso* que, según el testimonio de nuestra conciencia, poseemos espontáneamente. Hemos visto en Psicología la futilidad de los diferentes sistemas propuestos por Kant y por los empiristas genetistas (Cf. n.° 213).

Atribuir a Dios, como lo hace Berkeley, la producción de percepciones de unos cuerpos que en realidad no existen es inferir una injuria a la veracidad y bondad infinitas de Dios, quien nos haría incurrir en un error, por cuanto nos induciría, así, a juicios falsos; error invencible, por ser fruto de una tendencia natural indomable; error funesto, ocasión

de varias faltas morales. Por otra parte, Berkeley debería establecer previamente el valor del principio de causalidad para este mundo externo que no se puede percibir, así como la verdad racional de la existencia de Dios y de su revelación.

491. **El mundo exterior conocido.** — La existencia de un mundo corporal, distinto de nosotros, exterior, y, en consecuencia, la de los sensibles comunes que resultan de la extensión (Cf. número 183) — número, movimiento y reposo, figura y magnitud — (que hoy día llaman cualidades primeras de la materia), he aquí lo que, sin raciocinio alguno, a la luz de una evidencia invencible, nos hacen conocer nuestros sentidos externos. Tal existencia no necesita demostrarse; se ve, se palpa.

En este mundo exterior, nuestro entendimiento ve que hay unas substancias, unas cosas que existen en sí mismas. Este conocimiento, confuso al principio, sólo pasa a ser distinto poco a poco, con la reflexión, merced al análisis de los cambios superficiales que se manifiestan en ciertos seres, que, sin embargo, permanecen iguales en su ser íntimo. Asimismo, nuestro espíritu, al principio sólo verá la naturaleza de esas realidades exteriores de un modo confuso, después más distintamente, discerniendo las propiedades características que manifiestan verdaderamente lo que ellas son.

Así, el espíritu humano, a despecho de cuanto dicen de él los *positivistas*, ora idealistas (Mill, Taine), ora realistas (Comte), es capaz de conocer algo más que los hechos singulares (los "fenómenos") y su sucesión. En efecto, estos fenómenos, que los primeros consideran como del todo subjetivos y los segundos como objetivos, no son otra cosa que efectos de los seres, de las substancias, cuya naturaleza y cuyas relaciones causales manifiestan, por cuanto se obra conforme a lo que se es. El ser substancial de los entes y sus relaciones causales no son, pues, incognoscibles al hombre; únicamente debe concederse que si éste ve inmediatamente su existencia, no distingue sino poco a poco su naturaleza precisa, y aun con frecuencia sin llegar a ello.

Pero este conocimiento que tenemos de la existencia de un mundo exterior ¿es inmediato en el sentido de que lo percibimos en sí mismo con la sensación y de que, por lo tanto, todas las cualidades sensibles de color, resistencia, calor, sonoridad, etc., bajo las cuales se nos ofrece, existen realmente en él? O bien, este conocimiento ¿es sólo mediato, no siendo esas cualidades sensibles otra cosa que unas modificaciones subjetivas que él produce en nosotros, las únicas que conocemos y de las que inferimos de una forma u otra su existencia real? Tal es la cuestión capital que nos falta abordar.

Artículo III

Inmediatismo de la percepción externa

492. **El mediatismo.** — Numerosos adversarios del idealismo están de acuerdo con los partidarios de este sistema en punto a negar que la percepción externa sea inmediata, como lo es la percepción interna de la conciencia, y afirman que nosotros no percibimos inmediatamente sino las modificaciones subjetivas de nuestra conciencia, por medio de las cuales pasamos en seguida a los objetos exteriores correspondientes. Contra ellos réstanos refutar el mediatismo y establecer que percibimos inmediatamente con los sentidos los objetos exteriores, añadiendo luego algunas palabras contra el interpretacionismo admitido por ciertos escolásticos que niegan la realidad del color, del sonido, etc., afirmando empero que percibimos inmediatamente los objetos exteriores.

El percepcionismo es sostenido por la mayoría de los escolásticos, así como por la escuela escocesa (Tomás Reid, Hamilton, etcétera); mas ésta, apelando de continuo a unos instintos naturales que nada explican, o dando explicaciones contradictorias del hecho de la sensación (Cf. n.° 220), hizo que los filósofos modernos despreciaran el percepcionismo, cuyo único y auténtico representante veían en ella. El mediatismo es igualmente criticado, de una manera bastante viva, pero también superficial y a veces inexacta, por los neorrealistas americanos Perry, Spalding, Lovejoy, Santayana, etc.

493. **Argumentos del mediatismo.** — Los adversarios del percepcionismo fundan sus afirmaciones en numerosos argumentos, que, a su decir, muestran que las cosas no son en sí mismas como las percibimos y que, por lo tanto, no son ellas lo que percibimos inmediatamente.

1.° Los *errores de los sentidos* y las diferencias de percepción de objetos según la refracción, la distancia, la distribución de la luz, el movimiento, etc., factores todos que nos hacen ver los objetos diversos de como son.

2.° La *Física* moderna ha establecido que en la realidad no hay

otra cosa que movimientos vibratorios diversos, y que, por consiguiente, las "cualidades secundarias" de los cuerpos sólo existen formalmente como tales, como sonidos, como colores, etc., en nuestra conciencia.

Si una varilla de hierro, por ejemplo, vibra a 16 vibraciones por segundo, se percibe un sonido muy profundo que se eleva progresivamente a medida que se multiplican las vibraciones. Cuando se llega a 38.000 vibraciones, ya no se oye nada. A 8 millones de vibraciones se siente un calor radiante. Si aumenta más la rapidez de las vibraciones, la vista percibe un color opaco, al principio rojo, y luego todos los demás colores, sucesivamente, conforme a la intensidad de las vibraciones, hasta que, creciendo siempre su número, ya no se percibe nada. Parece, pues, indudable que un objeto, al vibrar más o menos rápidamente, produce en la conciencia sensaciones varias que nos lo hacen percibir diversamente, a pesar de permanecer él siempre igual en sí mismo.

3.º Los experimentos de los *biólogos,* entre otros los de Juan Müller, han demostrado que las cualidades específicas de las sensaciones provienen de nuestros aparatos sensoriales nerviosos y no del excitante exterior (Cf. n.º 202).

4.º La razón principal se saca del *principio de inmanencia,* presentado aquí en esta forma: Toda percepción es un hecho de conciencia; por consiguiente, no puede alcanzar sino a lo que constituye el objeto de la conciencia, a saber, a los fenómenos que nos son interiores. "Luego es contradictoria la pretensión de aprehender en la propia percepción algo exterior. — Estas consideraciones generales permiten descartar sin dificultad todas las formas del percepcionismo." (RABIER, *Psychologie,* pág. 409.)

5.º Finalmente, el *valor del testimonio de la conciencia* que el percepcionismo invoca es muy discutible. La conciencia dista mucho de ser infalible en sus datos; así, ¿no nos dice, por ventura, que vemos un libro, una manzana, una iglesia, etc., cuando en realidad nuestra vista no ve sino una extensión colorada, a la cual — con frecuencia falsamente — se asocian, sin saberlo nuestra conciencia, en virtud de hábitos adquiridos, imágenes o ideas más o menos numerosas? *A pari,* la impresión de exterioridad dada por el objeto sentido ¿no es también el resultado de un hábito adquirido de cuya intervención no tenemos ya conciencia?

494. **Refutación del mediatismo.** — Sin dejar de admitir que nuestra percepción concreta del mundo exterior comprende, además

de nuestras sensaciones, muchas "percepciones adquiridas" que de una manera ordinariamente inconsciente vienen a enriquecer el dato bruto de la sensación y que hemos analizado extensamente en Psicología (Cf. n.os 185, 196, 212 y sigs.); sin dejar de profesar, por lo tanto, un *realismo natural,* muy diverso del realismo ingenuo del sentido común que de sí no hace esas distinciones, afirmamos que la teoría mediatista es falsa en lo concerniente al *acto mismo de la sensación* y a su objeto, el *sensatum.* En efecto:

1.° Supone que nuestro conocimiento *empieza por los hechos internos,* lo que es contrario a la psicología infantil (Cf. n.° 216) y al testimonio de nuestra conciencia. Esto es confundir el objeto de la percepción directa con el de la percepción refleja de nuestra conciencia.

2.° No puede explicar el origen de esa primitiva impresión espontánea — verbigracia, en el ciego de Cheselden (Cf. n.° 214) —, necesitante, que tenemos de la *exterioridad* de los objetos percibidos.

3.° Conduce al *idealismo,* cuya falsedad hemos demostrado. Ninguno de los "puentes" ideados para pasar de las modificaciones subjetivas — las únicas percibidas — a los objetos exteriores ha resultado sólido puesto a la prueba: ni los espíritus animales, ni la visión en Dios, ni la inferencia (Cf. n.° 221). Por otra parte, sería imposible cerciorarse de la conformidad de la imagen — lo único percibido — con la realidad, puesto que ésta, por hipótesis, jamás puede ser alcanzada por nosotros; a la manera que no es posible verificar la fidelidad del retrato de un hombre a quien nunca se ha visto.

4.° Conduce, por consiguiente, al *escepticismo,* induciéndonos a dudar de la veracidad de nuestras facultades, las cuales, a despecho de cualquier esfuerzo contrario de parte nuestra, espontáneamente nos dan como "exteriores", y no como interiores, las cualidades sensibles que percibimos, y, por lo tanto, nos engañarían en ese dato inmediato de exterioridad.

5.° En fin, hay que advertir que somos nosotros quienes estamos en posesión. Nuestra afirmación se apoya en una evidencia universal e invencible a la que no puede resistir ni siquiera un idealista, y es a él a quien incumbe probar que la evidencia que tenemos de percibir inmediatamente *sensatums* exteriores es una ilusión. Ahora bien, las razones que se nos oponen distan mucho de

ser evidentes y de ofuscar la evidencia en que nos apoyamos, como vamos a ver.

495. **Solución de las objeciones.** — 1.° Hemos demostrado en Psicología (Cf. n.° 225) que los sentidos no nos engañan respecto a su objeto propio. "Los *errores de los sentidos,* tan explotados por los antiguos escépticos, no son en modo alguno errores de los sentidos, dice W. James, sino errores del entendimiento, que interpreta mal los datos de los sentidos", a causa de una asociación precipitada de sensibles *per accidens,* de "percepciones adquiridas". Por lo que hace al *sensatum,* nuestros sentidos lo perciben — de conformidad con su aptitud fisiológica más o menos perfecta (por ejemplo, en la acromatopsia parcial de los daltonianos) (Cf. número 201) y con sus disposiciones del momento, las cuales pueden causar una cierta relatividad (Cf. n.os 204 y 209) — *tal como llega al contacto del órgano sensorial* (Cf. n.° 182), más o menos deformado por los medios intra o extracorporales. Esos datos de la Psicología suministran suficientes elementos para explicar los innumerables hechos de este género que se aducen contra la doctrina del inmediatismo.

Ciertos escolásticos contemporáneos, apoyándose en diversos textos de Santo Tomás (verbigracia, *Summa Theol.,* 1.ª, q. 78, a. 4, ad 2; q. 85, a. 2, ad 3; quodlibet V, a. 9, ad 2, etc.), conceden que la presencia del objeto exterior, si ordinariamente tiene lugar en la sensación, no le es ya, con todo, indispensable después que aquél ha producido en el sentido una especie impresa. El *sensatum* sería alcanzado, en este caso, merced a la especie impresa que lo hace objetivamente presente en el sentido. Y escudándose en el hecho de que la especie impresa puede prolongarse en el sentido cuando ya ha desaparecido el objeto exterior, explican así las visiones consecutivas, positivas o negativas, la experiencia del disco de Newton, el círculo aparente trazado por una brasa volteada con rapidez. Cabe sólo preguntarnos cómo el *sensatum* puede entonces mostrársenos como exterior.

2.° La *teoría de la unidad de las fuerzas físicas,* que reduce las diferentes cualidades de los cuerpos a unas vibraciones, no es sino una hipótesis representativa (Cf. n.° 535) negada por los físicos energetistas, nacida en gran parte de las concepciones mecanicistas sobre la materia. Si la esencia de la materia es la extensión, no es susceptible de otras modificaciones reales que las de su extensión, es decir, de movimientos. Concedemos que en las diferentes manifestaciones de la actividad física de los cuerpos se ob-

serva siempre movimiento; ello no prueba que la realidad de estas diferentes actividades, de estas cualidades sensibles, se reduzca al movimiento. Puede éste no ser más que una causa material o eficiente, o aun una simple condición, de las cualidades sensibles, que las experiencias alegadas no prueban en modo alguno que no existan en la realidad y que nuestros sentidos afirman invenciblemente como percibidas fuera de nosotros y como distintas de las vibraciones. El físico, que no tiene más ambición que la de calcular "las funciones matemáticas que ligan entre sí las variaciones cuantitativas observables en la naturaleza", puede muy bien considerar tan sólo el aspecto mecánico que presentan las diferentes energías de los cuerpos y evaluarlas en energía mecánica, más directamente mensurable; pero esto no le da derecho a afirmar que todas las energías corporales no son sino unas energías mecánicas.

3.° Hemos suficientemente demostrado en Psicología que los *experimentos de Juan Müller* y de sus partidarios en torno a las sensaciones obtenidas con un excitante inadecuado no probaban, en manera alguna, su teoría subjetivista de la energía específica de los nervios (Cf. n.° 202).

4.° Sin insistir aquí en la crítica que ya hemos hecho del principio de inmanencia (Cf. n.° 480), contentémonos con discutirlo bajo la forma especial que reviste en la cuestión presente. Toda percepción — se nos objeta — es un *hecho de conciencia.* En el sentido de que toda percepción es un acto que mi conciencia me hace conocer, un *objeto percibido por* mi conciencia, lo concedemos (parece fuera de duda, sin embargo, que hay percepciones actualmente inconscientes); pero no en el sentido de que toda percepción sea un acto de mi conciencia, un *acto producido por* mi conciencia, acto que necesariamente tenga por objeto algo interior a mí. En efecto, el acto de mi conciencia (intuición refleja) versa sobre mi acto inmanente de conocimiento, de intuición directa de un objeto, no sobre este objeto directamente. Yo tengo conciencia de mi percepción de una manzana, no directamente de esta manzana. No puedo, por lo tanto, tener conciencia de un acto de conocimiento sino en cuanto hay un objeto que obra sobre mí, que actualmente es conocido por mí y que, en consecuencia, veo que percibo.

Un objeto exterior a mí, pero contiguo, ¿puede obrar, así, sobre mí, de suerte que con su impresión, conforme a las leyes generales de la causalidad eficiente, provoque en mí un acto de conocimiento que verse sobre él? Ahí está la cuestión. No hay ninguna

razón para contestar negativamente *a priori;* para esto habría que establecer *a priori* que un objeto no puede obrar sobre nosotros por su contacto inmediato o mediato. Por nuestra parte, no respondemos afirmativamente *a priori,* sino solamente *a posteriori;* apoyados en el testimonio de nuestra conciencia, afirmamos invenciblemente que en el hecho del conocimiento llamado externo sufrimos de objetos distintos de nosotros acciones tales que se nos imponen. Por otra parte, estos objetos, aunque obren así sobre nosotros, no por esto, por más que se diga, dejan de ser en sí mismos lo que son, no por esto dejan de ser unas "cosas en sí", unos "absolutos"; no dependen de nosotros en su ser físico, sino que simplemente son puestos en relación de presencia con nuestras facultades cognoscitivas.

Aristóteles y los escolásticos inquirieron cómo se efectúa ese contacto, esa acción del objeto sobre el sujeto exigida para todo conocimiento. Explicáronlo mediante la impresión en el sentido de una "especie", merced a la cual el objeto se halla representativamente en el sujeto y que, esencialmente relativa al objeto que la ha producido, es el principio del acto con que el sentido ve dicho objeto, siendo esta acción vital inmanente aquello de que tenemos en seguida conciencia. Mas la certeza del hecho de nuestro conocimiento inmediato de los objetos exteriores, descansando en una evidencia invencible, es independiente del valor de esa explicación, todavía intacta en nuestros días. La ciencia moderna, lejos de debilitarla, no ha hecho más que robustecerla al demostrarnos la acción *física* inmediata de los objetos sensibles distantes sobre nuestros órganos sensibles, lo que hace inútiles esas hipótesis de viajes de especies impresas a través del espacio que hubieron de imaginar los escolásticos (Cf. n.os 182 y 191).

5.° El raciocinio *a pari* que se alega contra el *valor del testimonio de la conciencia* en esta materia es contrario a los hechos. En la percepción de un libro, de una manzana, etc., en la asociación espontánea de ciertas imágenes o ideas al *sensatum,* el único que se aprehende en sí mismo, entra manifiestamente una parte de hábitos adquiridos, por cuanto: *a*) el examen de los niños, de los ciegos de nacimiento curados y nuestra propia experiencia nos atestiguan esa lenta adquisición; *b*) el análisis que, por reflexión, puede hacer de su percepción la conciencia aísla fácilmente el *sensatum* de las percepciones adquiridas que se le han unido.

Pero no ocurre lo mismo con la impresión de exterioridad de lo que es sentido, percibido; impresión que: 1) es espontánea, primitiva en los niños y en los ciegos de nacimiento curados; 2) invencible, no es destruída por ningún análisis reflejo, que en lugar de

ella descubra no sé qué tránsito, inconsciente ya por efecto del hábito, de una modificación subjetiva a un objeto exterior.

496. **El interpretacionismo.** — Si los escolásticos son, en general, partidarios del inmediatismo de la sensación y niegan la existencia de un intermediario subjetivo que, siendo lo único conocido en sí mismo, nos lleve — no acertamos a ver cómo — al conocimiento de las realidades exteriores, no se ponen completamente de acuerdo cuando se trata de determinar si las cualidades sensibles bajo las cuales aparecen a nosotros los objetos exteriores percibidos pertenecen a los objetos mismos o sólo al sujeto cognoscente.

Los *interpretacionistas* juzgan necesario conceder, para no chocar con las conclusiones de la Física y de la Psicofisiología modernas, que lo que hiere inmediatamente nuestros sentidos son unas vibraciones que, por razón de su naturaleza y de la de nuestros órganos, producen en nuestros sentidos ciertas modificaciones contra las cuales reaccionan éstos con sensaciones formales de color, sonido, etc. Nuestros sentidos perciben, pues, inmediatamente su objeto — el cuerpo vibrante —, pero interpretándolo cada uno a su manera.

Así, en una llama amarilla, lo que se ve no es el amarillo formal, sino la llama. "Ésta, dice el P. De Sinéty, es el término aprehendido por la sensación visual. En efecto, llámase ver una llama amarilla el reaccionar con una sensación de visión de amarillo contra la acción de una llama capaz de determinar tal sensación. Una llama se denomina amarilla cuando, obrando sobre un órgano visual, causa una sensación de amarillo. Vese por este ejemplo cómo esa sensación visual puede denominarse, por de pronto, transformante o interpretante. El amarillo formal, que es una modalidad de la sensación bajo la cual aparece la propiedad real del objeto, no tiene ningún parecido con esa propiedad, que tal vez es un estado vibratorio. Cuando yo digo, pues, que la llama es amarilla, atribuyo ciertamente a la llama una propiedad que ésta posee. Pero no abrigo la intención de afirmar que el amarillo está en la llama formalmente, es decir, de una manera semejante a la modalidad subjetiva en que consiste el amarillo formal. Compréndese también por qué la sensación visual es, no obstante, muy realmente un conocimiento inmediato. Su objeto no es en modo alguno una sensación ni una modalidad de sensación; *el amarillo formal no es mirado, sino experimentado*, lo cual es muy distinto. No hay, pues, ahí conocimiento de un estado subjetivo, y luego interpretación, por el entendimiento, de ese estado e indagación de la causa que lo ha producido: el conocimiento directo, inmediato, es ya transformante." (*Revue des Questions Scientifiques*, abril de 1911, pág. 41.)

Por el contrario, los partidarios del *percepcionismo integral*, fundándose en que ningún dato científico cierto, ni físico, ni psicofisiológico, contradice la evidencia en que descansan las certezas del sentido común en esta materia, sostienen que las cualidades sensibles tomadas formalmente pertenecen al objeto mismo. Lo que confirma la *verdad* de su modo de ver es que:

1.º Únicamente éste parece *concordar verdaderamente con la tesis del inmediatismo* de la sensación que antes hemos establecido. Para permanecer fieles a ella, los interpretacionistas se ven obligados a recurrir a unas explicaciones difícilmente aceptables. Según unos, verbigracia, Frobes y Gründer, hay en la sensación externa una especie expresa a la cual, exclusivamente, pertenecen las modalidades objetivas de la sensación, que son las cualidades sensibles tomadas formalmente; mas, sobre ser inútil, perjudicial y contrario a toda experiencia el afirmar una especie expresa en la sensación, ello equivale a convertir esa especie expresa, que añadiría un elemento capital al dato objetivo percibido, en un verdadero intermediario percibido por sí mismo. Según otros, verbigracia, el P. De Sinéty, la cualidad sensible no forma parte del objeto percibido, sino que sólo es experimentada. Esto es contrario al testimonio de la conciencia, la cual nos atestigua sin titubeos que nosotros vemos los colores y que no los experimentamos en calidad de modalidades afectivas, como experimentamos, por ejemplo, el placer y el dolor que acompañan a las sensaciones táctiles.

2.º *Evita los peligros del subjetivismo y del idealismo* a que se expone todo interpretacionismo. Desde el momento que se permite el mínimo ataque al inconcuso principio según el cual conocer es ver lo que es, no construir, añadir o modificar objetivamente, se corre el peligro de ver a otros pensadores ir más lejos a través de la brecha así abierta, sin que quede derecho alguno a detenerlos. ¿Qué argumento serio cabrá oponer entonces a un Kant cuando reduzca la extensión a una modalidad subjetiva, o a un idealista, más radical todavía, cuando proclame que todo conocimiento transforma su objeto al construirlo y que, por consiguiente, nosotros no podemos ya conocer ninguna realidad tal como es, ni siquiera la nuestra? Razón tenía Berkeley, dígase lo que se quiera, para concluir de la subjetividad admitida de las cualidades secundarias de la materia la de las cualidades primarias (la de la extensión sobre todo), puesto que éstas, lejos de aparecérsenos más evidentemente objetivas y reales que aquéllas, no se manifiestan sino por

mediación de las mismas a nuestros sentidos, los cuales perciben las extensiones en cuanto coloradas, resistentes, calientes, etc.

Es, pues, más prudente atenerse al percepcionismo integral, procurando adaptarlo a los resultados ciertos de las ciencias experimentales.

Capítulo IV

EL PROBLEMA IDEALISTA

§ III. — *El conocimiento intelectual*

Estado de la cuestión.
Art. I. — El concepto objetivo universal.
Los Universales. — El problema. — El Nominalismo. — El Conceptualismo. — El Realismo exagerado. — El Realismo moderado.
Art. II. — El juicio.
El problema. — Soluciones. — Valor ontológico de los primeros principios.
Art. III. — El raciocinio.
El problema. — Crítica de la deducción. — Su valor. — La inducción. — Su fundamento metafísico. — La certeza fundada en el testimonio. — Su legitimidad.
Conclusión.

497. **Estado de la cuestión.** — El conocimiento intelectual comprende tres operaciones principales: la simple aprehensión intelectual por la que el espíritu percibe simplemente un concepto objetivo; el juicio, por el cual afirma una cosa de otra; el raciocinio, que le permite llegar a unas afirmaciones de las que no tiene evidencia inmediata. ¿Cuál es el valor ontológico del objeto, del dato de esas tres operaciones?

Artículo I

El concepto objetivo universal

Los seres concretos percibidos en la experiencia sensible externa o interna (el yo), cuya realidad acabamos de establecer, no entran, de ordinario, en nuestros juicios sino en calidad de sujetos. Mas los predicados — y aun los sujetos en los juicios universales, por ejemplo, las leyes científicas — son objetos pensados de una naturaleza distinta, conceptos (objetivos, Cf. n.° 274) abstractos, *ideas generales,* como se dice hoy día, *universales,* según el léxico usado en la Edad Media.

498. **Los universales.** — Los escolásticos daban de la palabra *universalia* una etimología más explicativa que filológica: *unum versus alia.* En realidad, esa palabra se deriva de *universus (unum-verto),* y significa, por lo tanto, una unidad que abraza varios seres unidos desde un punto de vista cualquiera.

Distinguían diversas acepciones de ese vocablo: 1.° El universal causal *(universale in causando),* la causa universal, que, siendo unívoca (Cf. n.° 102, 3.°), puede indefinidamente comunicar la forma que posee, verbigracia, una estufa continuamente capaz de calentar la atmósfera ambiente; o que, siendo equívoca, puede producir efectos de naturaleza distinta, como Dios, que es la única causa plenamente universal. 2.° El universal representativo *(in repraesentando),* a saber, la idea ejemplar que una causa eficiente puede indefinidamente realizar. 3.° El universal significativo *(in significando),* el vocablo común, apto para designar una muchedumbre de individuos. 4.° El universal ontológico *(in essendo),* a saber, el tipo de ser realizado o realizable en múltiples individuos. 5.° El universal de atribución *(in praedicando),* el objeto pensado, la idea que puede ser dicha de muchos individuos de una manera distributiva y en un sentido unívoco.

El universal cuya existencia queremos establecer es el universal ontológico, expresado por el universal de atribución, el concepto universal, y que ordinariamente se define: *Unum aptum inesse pluribus atque de eis praedicari univoce et divisim.*

499. **El problema de los universales.** — Los universales presentan dos caracteres en apariencia contradictorios: 1.°, la *unidad*

de comprensión del conjunto de las notas inteligibles que ellos comprenden; 2.º, su *extensión*, su *comunicabilidad* a cierto número de individuos por identidad real con cada uno de ellos; así, la idea de hombre puede ser aplicada a una muchedumbre de sujetos distintos como realizándose en cada une de ellos, sin que deje de expresar el mismo tipo de ser respecto a todos y a cada uno. Vese en seguida el problema que se plantea respecto al alcance real de esos conceptos universales: es cosa clara que en el mundo real, compuesto de individuos determinados, no puede existir un ser que sea uno y múltiple a la vez. ¿No expresan, pues, esos conceptos nada de real, o no existen absolutamente en nuestro espíritu, de suerte que la palabra, el signo convencional que designa un cierto número de individuos es lo único universal *(universale in significando)*? Tal es el problema de los "Universales" que, bajo formas varias, se ha impuesto, a partir de Sócrates, al estudio de todos los filósofos, por cuanto de su solución depende el valor que atribuiremos a nuestros conocimientos intelectuales, en particular a las leyes científicas formadas con sujetos y atributos universales. Si, pues, ha sido extensamente discutido y admirablemente ahondado en la Edad Media, nada ha perdido en actualidad.

"Aquellos para quienes no hay que optar ya entre el realismo, el nominalismo o el conceptualismo son manifiestamente unos privilegiados; poseen el secreto del eterno enigma. De lo contrario, se darían cuenta de que para avanzar un paso en Filosofía es necesario haber hecho una larga parada en torno a los universales. Importa, no lo ignoro, conocerse bien a sí mismo; mas, para responder a la pregunta: "¿Qué soy yo?", ¿no es preciso saber contestar a la pregunta?: "¿Qué cosas hay?" Soy un ser que piensa; mas ¿qué es esto que yo pienso? ¿De qué está compuesto? ¿de palabras? ¿de ideas? ¿de cosas? Es preciso haberse formado una opinión sobre este punto para poder formarse, con conocimiento de causa, una opinión sobre cualquier problema filosófico. Y si se nos objeta que las últimas conquistas de la ciencia son más dignas de interés que esas cuestiones de apariencia bizantina, diremos que, para sacar provecho de dichas conquistas, se debe haber comprobado su solidez. La crítica del conocimiento es el alfa de la filosofía. Los doctores de la Edad Media tuvieron el mérito de darse cuenta de ello. Decididamente, nosotros no nos parecemos mucho a ellos." (DAURIAC, *Critique philosophique*, 1885.)

El problema de los universales puede dividirse en dos cuestiones distintas, la primera de orden *psicológico*, y la segunda de orden *criteriológico:*

I. — ¿Existen conceptos universales en nuestro *espíritu*?
1.° *No*; solamente unas imágenes o vocablos comunes . . . . . *Nominalismo*
2.° *Sí*.

Esta segunda respuesta encierra otra pregunta:
II. — ¿Existe en la *realidad* algo que responda a esos conceptos universales?
1.° *No*. — El universal no existe sino en los conceptos de nuestro espíritu . . . . *Conceptualismo*
2.° *Sí*. — El universal existe también en la realidad:
a) *formalmente*, como en el espíritu. *Realismo exagerado*
b) *fundamentalmente*, cuanto a su comprehensión . . . . . *Realismo moderado*

Los nominalistas niegan a los universales toda existencia en el espíritu, rehusándosela *a fortiori* en la realidad.

Vamos a exponer brevemente el Nominalismo, el Conceptualismo y el Realismo exagerado, y la refutación de estos diversos errores pondrá de relieve la verdad del Realismo moderado, del que la mayor parte de los autores modernos se forman una idea inexacta, cuando no lo pasan en silencio.

500. **El Nominalismo.** — Los nominalistas más notorios fueron, en la antigüedad, Heráclito y luego los sofistas, quienes atacaban el juicio porque en él se afirma que una cosa (hombre) es otra (mortal) o se atribuye una misma cosa a muchos individuos; en los tiempos modernos todos los empiristas y los asociacionistas, David Hume, Mill, Taine, etc. En la Edad Media suele citarse a Roscelin; mas parece haber sido, ante todo, un adversario del Realismo exagerado.

En general, según el Nominalismo, las ideas universales no son sino unas imágenes más o menos particulares o, más bien, unas palabras comunes, que expresan inmediatamente varios individuos o su colección; no una nota, que, siendo común a cada individuo por identidad, expresando lo que es cada miembro de una misma categoría, sea realmente universal.

Mas, 1.°, nosotros hemos establecido la existencia de ideas, distintas de las imágenes y de las palabras, verdaderamente universales, es decir, que se aplican con una comprehensión única a múltiples sujetos; 2.°, si el universal no fuese más que un nombre colectivo, todas las proposiciones serían falsas; por ejemplo: "Pe-

dro es bueno" no significa que Pedro es la colección de los seres buenos; 3.°, semejante teoría hace imposible toda ciencia, conocimiento de lo esencial, de lo universal.

Es inútil extendernos aquí más ampliamente sobre esta refutación, que hemos desarrollado en Psicología (Cf. n.os 275-280 y 285); existen ciertamente en nuestro espíritu unas ideas universales. Más lo que ellas expresan ¿existe en la realidad en una forma u otra?

501. **El Conceptualismo.** — En general, los conceptualistas conceden que hay en nuestro espíritu ideas universales distintas de las palabras comunes, que son sus signos sensibles; mas, como les parece absurdo que existan en la realidad seres universales que sean a la vez unos y múltiples, concluyen de ello que las ideas universales no se realizan de ningún modo en las cosas, que *son totalmente obra del espíritu*, el cual se sirve de ellas como de signos de cosas singulares entre sí manifiestamente semejantes.

Los *principales conceptualistas* son los estoicos; en la Edad Media, Guillermo de Occam (1295-1350) y los terministas; Kant, para quien el objeto de la ciencia es constituído por unas formas subjetivas innatas e inmutables de nuestro espíritu (Cf. n.° 316); los pragmatistas contemporáneos (James, Schiller, Bergson, Le Roy), según los cuales, el entendimiento, para conocer el fluir continuo — lo único que existe —, lo divide en fragmentos que llamamos cosas (lo reifica) y que distribuímos en géneros y especies, conforme a unos conceptos universales obtenidos por la aplicación a la realidad de formas mentales falaces, no innatas e invariables como las de Kant, sino adquiridas poco a poco y variables según su utilidad práctica y el éxito de los esfuerzos con que nos adaptamos a la realidad (Cf. n.° 317).

Mas: 1.° La conciencia nos atestigua que sacamos nuestras ideas de los objetos reales inmediatamente aprehendidos por nuestros sentidos externos; testimonio confirmado por el hecho de que, si al nacer estamos privados de un sentido, no podemos formarnos una idea propia de sus datos formales (Cf. n.° 269).

2.° No es ya posible en tal caso un solo juicio verdadero, por cuanto en todo juicio afirmamos unos predicados universales de sujetos singulares (al menos en último análisis) por identidad real. Esto supone que tal predicado universal existe realmente en tal sujeto, expresa su ser real — de lo contrario, el juicio sería falso

por naturaleza —, que se halla realizado en él, al menos en cuanto al tipo de ser que expresa *(secundum id quod concipitur)*, así como en todos los demás sujetos a quienes podemos atribuirlo. *"Illud unde Socrates est* homo *multis communicari potest; sed id unde est* hic homo *non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines."* (Summa Theol., 1.ª, q. 2, a. 3.) Únicamente la realización, en cuanto a las notas de su comprensión, de los tipos de ser universales en los individuos concretos legitima el valor de real de todo juicio; y al hecho de que todo individuo realiza en su complejidad varios tipos de ser substanciales o accidentales, y presenta por lo mismo al espíritu varios aspectos inteligibles, se debe el poder atribuirle otros tantos predicados que los expresen.

3.° La ciencia, conocimiento de lo universal, se convierte en una construcción subjetiva sin relaciones ciertas con la realidad, contrariamente a la convicción y a la práctica general, sobre todo en nuestra época, tan orgullosa de sus progresos en el estudio y utilización de las fuerzas de la naturaleza. Como dice Santo Tomás en el texto antes citado (Cf. n.° 480, II), no sería posible ya otra ciencia que la de nuestros estados de conciencia.

Luego los Universales existen en la realidad; mas ¿en calidad de qué, en qué forma? ¿acaso formalmente, en cuanto Universales, poseyendo a la vez la unidad y multiplicidad que los caracterizan, como afirma el Realismo exagerado?

502. **El Realismo exagerado.** — Universalmente abandonado hoy día, este sistema fué defendido bajo dos formas distintas:

I. — Según *Platón*, el universal existe formalmente, como universal, en la realidad, en el mundo superior de las Ideas — contempladas por nuestro espíritu antes de ser encarcelado en un cuerpo —, *aparte de las cosas sensibles*, que participan de él desde fuera (μέθεξις), que evocan ahora en nosotros su recuerdo y a las cuales lo atribuímos (Cf. n.° 312).

Mas: 1.°, un universal singular subsistente en sí mismo es contradictorio; 2.°, además, conforme a la atinada observación de Aristóteles, las nociones genéricas, siendo potenciales, indeterminadas, no pueden subsistir solas, como tampoco las diferencias específicas, que las suponen, y las nociones accidentales, que exigen un sujeto; 3.°, en fin, de este modo se llega a despojar de toda realidad a los

individuos, sin explicar cómo participan del universal, ni justificar, en consecuencia, la atribución de que se les hace objeto.

La filosofía cristiana, sobre todo con San Agustín y Santo Tomás, ha destacado la parte de verdad contenida en la doctrina platónica, demostrando que las esencias creadas existen desde toda la eternidad no en sí mismas, sino en el entendimiento divino, en calidad de ideas ejemplares.

II. — Según la opinión atribuída justa o injustamente a *Guillermo de Champeaux* († 1120), el universal existe formalmente *en cada individuo,* el cual no se distingue de sus semejantes sino por ciertas modalidades accidentales.

Mas en tal caso los individuos serían, o bien distintos — y entonces deberían existir tantos universales como individuos, sin posibilidad de aplicarles el mismo concepto universal —, o no distintos realmente — lo que es desmentido por nuestra experiencia externa e interna.

De todas formas, el Realismo exagerado, desde el momento en que se extiende a la idea de ser, desemboca en el *panteísmo,* habiendo sido, sin duda, esta consideración la que, vigorosamente desarrollada por Abelardo, llevó poco a poco a su maestro Guillermo de Champeaux a abrazar el *Realismo moderado.*

Hemos dejado sentado que el universal existe en las cosas, si bien no se realiza en ellas formalmente; réstanos demostrar en qué forma se encuentra en ellas.

503. **El Realismo moderado.** — Para facilitar la comprensión de esta doctrina aristotélica, que en la Edad Media renuevan y van precisando poco a poco Abelardo, Juan de Salisbury, Alano de Lille y Hugo de San Víctor, y que Santo Tomás de Aquino formula de un modo definitivo, hay que distinguir en nuestro espíritu un doble universal, según el aspecto bajo el cual se le considere:

1.° El universal *directo,* o sea, el tipo de ser, más o menos preciso, aplicable unívocamente a muchos individuos, considerado en sí mismo, en las notas inteligibles que constituyen su comprensión. Llámase *directo* porque, obtenido por simple abstracción precisiva de sus notas individuantes, como hemos explicado en Psicología (Cf. número 282), es el objeto de la primera mirada *(intentio prima)* del entendimiento. Añade, pues, a la idea del tipo de ser que él expresa un estado de abstracción, de desindividuación y, por lo tanto, de uni-

versabilidad, mereciendo el nombre de universal por hallarse en potencia próxima de ser universalizado de hecho.

2.° El universal *reflejo* — así llamado porque sólo es percibido por el entendimiento con una segunda mirada *(intentio secunda)* de reflexión comparativa entre el universal directo y los inferiores en que puede realizarse (Cf. n.° 284) —: es la relación misma de universalidad — de ahí que a veces se le denomine universal *formal* —, es decir, la relación de extensión, de aplicación de ese tipo de ser único a una pluralidad de individuos. Es el universal en acto que en Lógica menor (Cf. n.° 14) hemos dividido en cinco predicables, al paso que la división en predicamentos concierne al universal directo.

¿Cómo se encuentra realizado en las cosas cada uno de estos universales?

1.° El universal *directo* se encuentra en ellas cuanto a lo que expresa, mas no cuanto al estado desindividuado en que es percibido por nuestro entendimiento abstractivo. En efecto, en cada hombre, por ejemplo, hay en un ser concreto único, identificado con sus notas individuantes — de las que sólo se distingue, según Santo Tomás, con una distinción de razón fundada en la realidad (Cf. n.° 124) —, un animal racional, un tipo de ser determinado por un conjunto de caracteres coordinados entre sí conforme a ciertas relaciones fijas; en otros términos, hay una esencia, razón de ser de las actividades semejantes que la manifiestan en todos los hombres, objeto en nuestro espíritu de una misma idea, que puede, por lo tanto, legítimamente aplicarse a cada uno de ellos, puesto que expresa lo que son, independientemente de los caracteres individuantes de tal hombre de los que ha sido extraída.

Así, una esencia puede ser considerada en tres estados: 1.°, simplemente en sí misma, en sus notas constitutivas, tal como la expresa, por ejemplo, su idea ejemplar eterna en Dios: *universale ante rem;* 2.°, en cuanto existe en estado concreto en un individuo cualquiera: *universale in re;* 3.°, en cuanto concebida en nuestro espíritu, abstracta y universal propiamente hablando: *universale post rem.*

2.° El universal *reflejo* ni siquiera se halla realizado en las cosas cuanto a lo que expresa, a saber, la relación misma de universalidad sólo hecha posible por el estado de abstracción en que se encuentran los tipos de ser en nuestro pensamiento. Mas, si bien es un ser de razón (Cf. n.° 70), tiene, con todo, un fundamento en los individuos reales, a saber, su semejanza, la cual permite al espíri-

tu, agruparlos en una misma especie, hacer de ellos los inferiores de un mismo concepto universal.

Compréndese, así, cuál es el *origen* de esos errores opuestos. Todos parten de un mismo principio falso: Todo lo que es conocido debe existir en la realidad según el modo como es conocido. De donde se sienta esta menor: Es así que el universal es conocido; luego — se concluye — existe en la realidad y según el modo como es conocido, a saber, como universal. Se llega, así, al *Realismo exagerado*. Para evitarlo, el *Nominalismo* niega la menor, sosteniendo que sólo se conocen individuos, que no hay ideas universales; y el *Conceptualismo* niega la mayor toda entera, concluyendo que el universal no existe de ningún modo en la realidad. El *Realismo moderado* concede la primera afirmación de la mayor, pero niega la segunda ("según el modo como es conocido"), precisando que el universal directo existe en la realidad cuanto a lo que él expresa, cuanto a las notas que hace conocer (= comprensión), pero no según el modo abstracto como es conocido de nosotros, ni según la forma de universalidad que el universal reflejo le añade y merced a la cual lo generalizamos (= con su extensión). Esto basta para que las afirmaciones de nuestros juicios puedan ser verdaderas, puedan ser conformes a la realidad que ellos pretenden expresar.

Así, el concepto objetivo no hace más que expresar de una manera abstracta uno de los aspectos inteligibles del objeto real presentado por la imagen de donde es sacado. El espíritu no le añade ningún elemento objetivo, no construye nada; ve lo que es, despojándolo de la ganga de las notas individuantes y haciéndolo, así, apto para convertirse en materia de operaciones lógicas (Cf. número 318).

Artículo II

El juicio

504. **El problema.** — Hemos puesto de relieve (Cf. n.os 460, 461 y 479) el valor realista del juicio, que, mediante la cópula "es", afirma una identidad, no formal de conceptos, sino material, entre el sujeto y el predicado. Cuando se trata de proposiciones *singulares* que expresan los datos de la experiencia concreta, es fácil establecer que la identidad material afirmada es real; basta mostrar que la afirmación no rebasa lo que el espíritu ve en el sujeto concreto.

Pero nosotros formamos muchas proposiciones *universales*, que

no son simples tautologías, en las que de un sujeto universal, cuya totalidad de realizaciones concretas no podemos examinar, afirmamos una propiedad que no vemos formalmente contenida en su comprensión. ¿Cuál es el valor real de esos juicios universales, llamados de ordinario primeros principios, que afirmamos verdaderos desde el momento en que comprendemos sus términos?

505. **Diversas soluciones.** — Las respuestas dadas a esta pregunta pueden incluirse en los mismos grupos que las soluciones del conexo problema de los Universales.

1.° Según los *nominalistas* y los *empiristas* modernos, tales principios no son *universales* ni *necesarios*. Su universalidad se limita a los casos concretos verificados por la experiencia, de la que expresan el resultado de conjunto más o menos probable para los casos semejantes. Su necesidad es del todo subjetiva, y resulta de una asociación de ideas fijada por un hábito, ya personal (David Hume), ya hereditario (Spencer). Los *pragmatistas* van más lejos, reduciendo la verdad de tales principios a su comodidad para el trabajo del espíritu sobre la realidad fluyente, comodidad evidentemente mudable a tenor de las circunstancias de tiempo y de lugar.

2.° Los *conceptualistas* o *racionalistas*, como Kant, explican la universalidad y necesidad de tales principios mediante unas formas subjetivas innatas del espíritu, en las que vienen a moldearse los materiales de la experiencia sensible, los fenómenos, para hacerse objetos de pensamiento. *Niéganles, pues, todo valor ontológico,* todo valor de real.

3.° Los *realistas exagerados* sostienen que nosotros vemos esos principios en las ideas, ya subsistentes (Platón), ya contempladas en Dios (Malebranche y los ontologistas).

4.° Los *realistas moderados* afirman con Santo Tomás que los abstraemos — tanto en sus términos como en la relación que expresan — de los datos de la experiencia sensible, y que los tenemos legítimamente universales y necesarios porque, si confrontamos los dos términos, vemos que se reclaman esencialmente el uno al otro; ora el predicado se halla contenido en la comprensión del sujeto, ora el sujeto es supuesto por el predicado, el cual expresa su propiedad inmediata, como ocurre en el principio de causalidad (Cf. n.° 316, II). Por ejemplo, no bien la experiencia sensible nos ha suministrado en un objeto concreto cualquiera las ideas de "todo" y de "parte", vemos inmediatamente que "el todo es mayor que la parte", y esto

de una manera universal y necesaria, en cuanto "todo", y no solamente respecto a tal objeto concreto. *"Si quaeratur quomodo immediatorum scientia habeatur, respondendum quod principia immediata non per aliquod medium extrinsecum cognoscuntur, sed per cognitionem propriorum terminorum. Scito enim quid totum et quid pars, cognoscitur quod omne totum est maius sua parte, quia in talibus propositionibus praedicatum est de ratione subiecti."* (S. Th., *in I Post. Anal.*, l. VII.)

506. **Valor ontológico de los primeros principios.** — Sin insistir en lo que hemos dicho acerca de esas diferentes teorías en Psicología (Cf. n.os 301, II, y 302) respecto al origen de los principios en nuestro espíritu, réstanos establecer aquí su valor ontológico; en otros términos, mostrar que son leyes del ser conocido en sí mismo (y no solamente de nuestro pensamiento), como sostiene el Realismo moderado.

I. *Directamente.* — Nosotros tenemos conciencia de que sacamos del mismo objeto concreto la relación universal que en ellos afirmamos, de que la percibimos directamente entre unos conceptos objetivos, cuyo valor real hemos establecido antes. No la obtenemos por reflexión sobre los objetos pensados en cuanto se encuentran en nuestro pensamiento en un estado especial que dependa precisamente de la constitución de nuestro espíritu, como percibimos, por ejemplo, las relaciones de sujeto a predicado, de extensión general o restringida, etc.

II. *Indirectamente.* — Todos los *principios distintos del principio de contradicción* pueden demostrarse indirectamente: se puede hacer ver que el negarlos conduce a negar la ley fundamental de todo pensamiento y de todo ser expresada por el principio de contradicción; así, negar el principio de causalidad lleva a afirmar un ser absurdo, que a un mismo tiempo no sería *per se* — por ser contingente, por haber comenzado a existir — y sería *per se* — porque no existiría por otro, puesto que carecería de causa —. Lo absurdo del consiguiente manifiesta lo absurdo del antecedente.

Por lo que hace al *principio de contradicción*, no puede ser demostrado, ni aun indirectamente, por no existir un principio superior al cual pueda reducirse. Únicamente cabe defender su valor ontológico, establecer que es la ley esencial no sólo de todo pensamiento humano, sino de todo ser, como lo hace, por ejemplo, Aristóteles, en el libro III de su *Metafísica*, donde demuestra que rehu-

sar a aquél su valor ontológico equivale a destruir todas las cosas, toda evolución, toda distinción en los seres, todo pensamiento, todo deseo, todo lenguaje, toda verdad. "Si la ley de no-contradicción se impusiera al pensamiento, pero no a lo real, el ser perdería precisamente aquello que le hace ser, es decir, su identidad consigo mismo, y, por consiguiente, dejaría de ser. Todo desaparecería en un irrestañable derrame." (EVELLIN, *Congrès de Métaphysique*, París, 1900, pág. 175.) Además, el principio de contradicción dejaría de ser la ley de nuestro pensamiento — cosa que todo el mundo admite —, por cuanto se podría afirmar, se podría pensar legítimamente de un mismo ser que es y no es a la vez.

Importa, pues, advertir que, si primitivamente sacamos esos primeros principios de los datos de la sensación, la certeza que de ellos tenemos rebasa, no obstante, la de la realidad de la experiencia sensible, que sólo puede ser de orden físico. Y es que los datos reales de la sensación suministran sólo a nuestro entendimiento abstractivo los materiales de donde él extraerá esos principios reales, mas no el motivo del valor ontológico de los mismos. A la luz del ser (percibido en esos datos concretos) y de sus exigencias universales y necesarias es como nuestro espíritu adquiere una certeza verdaderamente metafísica sobre el valor de dichos principios.

ARTÍCULO III

El raciocinio

507. **El problema.** — Hemos establecido el valor ontológico de nuestros juicios inmediatos, así de experiencia concreta como universales, limitado a la única condición de que nuestra afirmación no rebase lo que percibimos realmente. Pero nosotros desenvolvemos, prolongamos en otros juicios esos juicios inmediatos; de unos conocimientos primitivos pasamos a otros conocimientos siempre nuevos, mediante ese tránsito de lo conocido a lo desconocido en que consiste la tercera operación del espíritu, o sea, el raciocinio. ¿Cuál es el valor real de los resultados, de las conclusiones así obtenidas? ¿Qué confianza cabe depositar en esas dos formas principales del raciocinio que se llaman deducción e inducción? En otros términos, para emplear el léxico de nuestros días, después de haber mostrado el valor del *pensamiento intuitivo*, tenemos que establecer el del *pensamiento discursivo*.

Finalmente, estableceremos el fundamento legítimo de nuestras certezas, tan numerosas en realidad, que descansan en el testimonio ajeno.

508. **Crítica de la deducción.** — A partir del siglo XVI sobre todo, el raciocinio deductivo, el *silogismo,* ha sido objeto de vivos ataques, en parte a manera de reacción contra los excesos de los lógicos escolásticos de la decadencia. Unos, como Bacon, Locke, etc., discuten su *utilidad* en orden al desenvolvimiento de la ciencia; a lo sumo — dicen — es bueno para confirmar o enseñar las verdades una vez adquiridas. Otros, especialmente Stuart Mill y Spencer, repitiendo la antigua objeción ya formulada por Sexto Empírico, van más lejos y le niegan *todo valor lógico.* A su modo de ver, el silogismo, si no es una vana *tautología,* no puede ser más que una manifiesta *petición de principio.* Véase, por ejemplo, dice Stuart Mill, el clásico silogismo: Todos los hombres son mortales; es así que el duque de Wellington es un hombre; luego el duque de Wellington es mortal. Cuando enuncio la mayor: 1.°, o sé que el duque de Wellington es mortal, y el silogismo es inútil; 2.°, o lo ignoro, y en este caso la mayor es ilegítima, contiene una petición de principio, puesto que no puedo afirmar legítimamente que todos los hombres son mortales si no sé de antemano que Wellington es mortal.

509. **Valor de la deducción.** — Para establecer el valor del silogismo basta mostrar que no es una estéril tautología ni una petición de principio.

I. — La deducción puede ser un manantial de *conocimientos nuevos,* no siendo, por lo tanto, un procedimiento esencialmente *estéril.*

En efecto, si, conforme a la famosa definición de Aristóteles (Cf. n.° 26), la conclusión del silogismo resulta necesariamente de las premisas una vez formuladas; si, en consecuencia, es actualmente poseída por quien afirme las premisas, no por esto se halla contenida formalmente en éstas. Pueden pensarse las premisas sin pensar explícitamente la conclusión, que sólo se halla contenida virtualmente en cada una de ellas y no se manifiesta sino a aquel que tiene la idea de hacer de esas dos proposiciones, que antes eran pensadas aisladamente una de otra, las premisas de un silogismo legítimo. Solamente entonces, y merced al término medio así obte-

nido, aparecerá una relación de identidad o de diversidad que aun no se había observado.

De este modo el espíritu puede llegar a una verdad nueva que no conocía explícitamente. Más aún — al menos en las dos primeras figuras —, *ve la razón de la misma*, más o menos inmediata, en el principio general aducido, lo que hace de la deducción un procedimiento esencialmente científico, *cognitiva per causas*. Una ciencia está adelantada en la medida en que es deductiva.

La fecundidad de la deducción se demuestra, además, *a posteriori* por los progresos que hace realizar a las ciencias: 1.° En *Matemáticas;* si fuese verdaderamente estéril, el que conociese los axiomas, postulados y definiciones relativas, verbigracia, a las figuras, sabría toda la Geometría. 2.° En las ciencias *experimentales*, en las que se emplea para verificar hipótesis; para confirmar y demostrar, explicándolas, ciertas leyes halladas por inducción; para descubrir incluso leyes y hechos nuevos, y, de un modo general, para pasar de la teoría a la práctica, de las leyes a las aplicaciones (Cf. n.° 597). 3.° En fin, fundada en el principio de causalidad, es para nosotros el único medio de hacernos aprehender unas realidades que no podemos percibir directamente, por ejemplo, Dios, la naturaleza espiritual de nuestra alma, los hechos psicológicos inconscientes.

II. — La deducción es un manantial de conocimientos *legítimamente ciertos*, ni tiene *nada de petición de principio*.

En efecto, para que la conclusión sea legítimamente cierta, se requieren y bastan dos condiciones: 1.°, que cada una de las premisas sea cierta, evidente inmediata o mediatamente; 2.°, que exista un evidente nexo de consecuencia lógica entre la conclusión y las premisas; condiciones que se realizan en todo silogismo justo cuyas premisas son verdaderas.

Mas — *objetan los empiristas* — la ley general que afirma la mayor sólo es cierta en cuanto lo es también el caso particular expresado por la conclusión; sacar ésta de aquélla no es, pues, otra cosa que una petición de principio. Esta objeción descansa en el falso concepto que los empiristas nominalistas se forman de las ideas y de las proposiciones generales, que ellos se representan como unas totalizaciones de imágenes o de hechos singulares que sólo se aplican a los casos observados. Hemos dicho anteriormente (Cf. n.° 503) que la idea general expresa un tipo de ser determinado, comprensivo de cierto número de caracteres esenciales conocidos por análisis o por inducción, los cuales constituyen su comprensión, afirmada por la proposición, por la ley universal, y se

encuentran en todo individuo que realiza tal tipo de ser. De ahí que la verdadera fórmula de la proposición general no sea la que emplea Stuart Mill y que da una apariencia de verdad a su objeción: "*Todos los hombres* son mortales" (= totalización de experiencias verificadas en cada uno de los hombres), sino: "*El hombre* es mortal"; ese tipo de ser, que llamamos hombre, comprende en sus elementos esenciales la mortalidad del cuerpo. La verdad de la mayor no se funda, pues, en la de la conclusión; no hay aquí petición de principio.

Dejamos aquí de lado los seudosilogismos cuya mayor es una proposición total que no se puede afirmar sino tras la verificación de cada caso particular y que, en consecuencia, contiene de una manera formal implícita la conclusión; por ejemplo: Todos los moradores de esta casa incendiada se han salvado; es así que X es uno de tales moradores; luego X se ha salvado. Semejante raciocinio aparente, el único que verdaderamente puede ser blanco de las objeciones de los nominalistas, no tiene nada de verdadera deducción, en la que de un tipo de ser universal se pasa a uno de sus inferiores lógicos. No puede, evidentemente, hacer progresar la ciencia, sino simplemente permitirnos utilizar para un caso concreto una totalización de experiencias realizada por otro.

510. **La inducción.** — Como hemos explicado en Lógica formal (Cf. n.° 49), la inducción es un raciocinio mediante el cual, de los "inferiores" de un concepto universal (es decir, de los sujetos concretos o abstractos contenidos en su extensión) suficientemente enumerados se pasa a ese mismo concepto, para atribuirle, de una manera universal, un predicado común a ellos. Así, del hierro, del níquel, del oro, etc., se pasa al concepto de metal, para atribuirle un predicado verificado en ellos, a saber, "buen conductor del calor", que se juzga atribuíble a cada uno de ellos precisamente porque es un metal.

En lugar, pues, de mostrar, gracias a un término medio (el metal), que tal predicado (buen conductor del calor) pertenece a tal sujeto (el hierro), como se hace en el silogismo, el espíritu sigue aquí una marcha inversa, según la acertada observación de Aristóteles (II, *Post. Analyt.*, cap. XXIII); parte de los sujetos particulares (el hierro, el oro, el níquel, etc.), y merced a ellos establece que tal predicado, que ellos realizan (buen conductor del calor), pertenece a un término medio universal (el metal), de quien son, desde este punto de vista, los inferiores. De esta suerte se obtienen unas leyes generales que luego pueden convertirse en principios de silogismos.

No es necesario que se hayan examinado todos los inferiores del sujeto universal en cuestión, en otros términos, que la inducción sea completa, para que sea legítima; basta para ello — y es lo que ocurre más de ordinario — que se haya estudiado suficientemente cierto número, variable según los diferentes casos, de tales inferiores para darse cuenta de que realizan tal predicado precisamente en cuanto son inferiores de tal sujeto universal. Cumplida esta condición, el espíritu puede legítimamente concluir la ley universal correspondiente en virtud del *principio lógico* evidente, según el cual "lo que es verdad de muchas partes lógicas suficientemente enumeradas de un sujeto universal es verdad de este sujeto universal". De esta manera la inducción, tomada formalmente en sí misma, es un raciocinio justo, concluyente, cuya conclusión es cierta o probable, por razón de la materia, según que la condición prerequisita esté cierta o probablemente cumplida.

¿Cómo asegurarse de que esa condición está cumplida, cómo verificar si se han enumerado suficientemente los inferiores de tal sujeto universal, si es éste realmente en cada uno de ellos la razón de ser de la presencia de tal carácter, de tal propiedad constante que el predicado expresa? Para emplear el lenguaje moderno, ¿cómo discernir entre los múltiples y variados antecedentes que constituyen cada caso concreto el antecedente esencial, el *antecedente necesario y suficiente* del carácter, del *consiguiente* en cuestión? Tal es la labor del *raciocinio experimental*, en el que por los cuatro métodos — ampliamente explicados, mas no inventados por Stuart Mill — de concordancia, de diferencia, de variaciones concomitantes y de los residuos, trata el espíritu de descubrir una coincidencia solitaria, única, entre tal antecedente y tal consiguiente, y poner, así, de relieve un nexo esencial entre tal propiedad estática (de constitución interna) o dinámica (de actividad) y tal tipo de ser, interpretando la presencia, la ausencia y las variaciones de ese consiguiente, de esa propiedad, a la luz del principio de razón suficiente (Cf. n.° 580).

Mas ¿cuál es el valor objetivo real, el valor ontológico de las conclusiones de la inducción, incluso cuando es incompleta? ¿Cuál es en las cosas el fundamento metafísico de esa relación esencial así discernida que permite a nuestra razón generalizarla legítimamente?

511. **Fundamento de la inducción.** — Los filósofos están generalmente contestes en afirmar que nuestras interpretaciones inductivas de los hechos de la naturaleza, nuestras previsiones del porvenir a tenor del pasado, se fundan en la *universalidad y constancia de las leyes de la naturaleza*, en el *determinismo* que regula

las actividades naturales, en la *inmutabilidad de las esencias;* cosas todas que expresa *el llamado principio de inducción o de determinismo de la naturaleza,* ordinariamente formulado así: *"En iguales circunstancias las mismas causas producen los mismos efectos."* Mas ¿qué valor ontológico cabe dar a este principio en un mundo integrado por individuos — por fenómenos, dirá un idealista — distintos todos entre sí y que nunca se encuentran en iguales circunstancias? Ese determinismo ¿es obra de nuestro espíritu o bien real? Y en este caso, ¿en qué realidad se funda? En consecuencia, ¿qué alcance ontológico cabe reconocer a los resultados de la inducción que supone ese determinismo?

Notemos de paso que los autores modernos limitan ordinariamente la inducción a las sucesiones constantes de fenómenos erigidas en leyes de causalidad (en el sentido impropio de la palabra; Cf. n.os 111 y 544); mas el procedimiento inductivo reaparece igualmente cuando de concomitancias constantes de caracteres se infieren leyes de coexistencia, expresando un tipo de ser en su constitución más o menos íntima, objeto de definición empírica y de clasificación (Cf. n.° 591).

Hallamos aquí de nuevo unas respuestas análogas a las soluciones del problema de los Universales.

1.° Según los *empiristas nominalistas,* el principio de inducción expresa el *resultado de conjunto de experiencias particulares.* Cierto para los casos observados, no es más que probable para los casos futuros parecidos, respecto a los cuales su certeza no es sino una espera maquinal de lo que se va a producir. No tiene, pues — al igual que las leyes inductivas fundadas en él —, ningún valor de universal, ni siquiera ningún valor de real, por cuanto se reduce a una asociación enteramente subjetiva de nuestro espíritu, a un hábito, tanto más tiránico cuanto es fruto de experiencias más a menudo repetidas, de tener tal percepción después de tal otra.

Este empirismo reaparece hoy día en el *pragmatismo,* que ve en ese principio y en las leyes científicas unos postulados cómodos para nuestra vida intelectual, moral y social, unas reglas que nos permiten utilizar mejor actualmente la realidad fluyente, faltas de valor objetivo y cuya verdad consiste únicamente en su utilidad práctica.

2.° Los *conceptualistas* kantianos consideran el principio de inducción como un *juicio sintético a priori,* cuya universalidad y cuyo valor para el mundo de nuestros fenómenos provienen de la forma subjetiva de causalidad que establece un determinismo rigu-

roso entre todos nuestros fenómenos regularmente sucesivos. A esta categoría de la causalidad, *Lachelier*, en su famoso opúsculo sobre el *Fundamento de la inducción*, añade la de finalidad, merced a la cual somos certificados de que, estando el mundo ordenado a un fin, el curso de los fenómenos se continuará en él regularmente en circunstancias siempre semejantes. De esta suerte, todo el edificio científico, aparte de que sólo concierne al mundo de los fenómenos, descansa en unas síntesis ciegas, en unas afirmaciones *a priori* de relaciones no percibidas.

3.° Las concepciones de los *realistas exagerados* reaparecen en las teorías de la escuela escocesa y de Royer-Collard, que en el principio de la inducción, según el cual "el universo es gobernado por leyes generales y estables", ven el fruto de un instinto natural anterior en nosotros a todo ejercicio reflexivo de la razón —lo que no justifica su valor de real—. Puede hacerse la misma objeción al *P. Gratry*, para quien la inducción es una especie de tránsito al límite matemático que, aun cuando inexplicable, se impone al espíritu por su misma fecundidad.

4.° Según los *realistas moderados* de la escuela, el principio de inducción no tiene nada de totalización de experiencias limitadas, ni de síntesis ciega, ni de postulado inevidente. Es un principio: 1.°, *evidente*, en cuanto corolario inmediato del principio de razón de ser; ya que, si de una parte el antecedente y de otra las circunstancias son los mismos, resultaría sin razón de ser y, por lo tanto, contradictorio que el consiguiente no fuese el mismo; 2.°, *aplicable al mundo real*, donde, a través de los diferentes individuos y de las circunstancias variables, reaparecen *tipos de ser* genéricos o específicos, *esencias* en el sentido amplio de la palabra (Cf. número 65) semejantes.

La *existencia de tales tipos de ser*, supuesta por la doctrina realista moderada en los problemas de los Universales, de la deducción y de la inducción, es discutida por todos los antirrealistas —conceptualistas o nominalistas—, quienes no ven ahí otra cosa que invenciones de los escolásticos, construcciones de nuestro espíritu, recortes prácticos utilitarios en lo real movible, etc.

Mas, como ya hemos visto en Ontología (Cf. n.° 65), la existencia en la realidad de tipos de ser fijos, verbigracia, cuerpo, vertebrado, roble, etc., realizados por cierto número de individuos, es un hecho de experiencia. Vemos, en efecto, individuos distintos que ejercen una actividad hasta cierto punto semejante, manifestando, así, que hasta ese cierto punto son cada uno la misma cosa, que realizan el mismo tipo de ser, por cuanto "*operari sequitur esse*", no se obra sino según lo que

se es, la actividad no es más que el desplegamiento del ser. *Obrando* de una manera semejante, síguese que *son* una cosa semejante (= tienen una esencia semejante). Por otra parte, si en los individuos no se hallasen realizados esos tipos de ser generales y permanentes que son las esencias, la ciencia de las cosas de la naturaleza sería imposible; la existencia de semejantes tipos es supuesta por las clasificaciones que aquélla hace y por el cuidado que, al hacer sus experimentos, pone en discernir en tal individuo de tal especie lo que es esencial y lo que es accidental.

512. **Su justificación deductiva.** — Si la inducción, considerada como movimiento del espíritu de lo conocido a lo desconocido, difiere esencialmente del silogismo, según hemos advertido antes (Cf. n.º 510), de ahí no se sigue que no pueda demostrarse de una manera deductiva, partiendo precisamente del principio de la inducción, la legitimidad de sus conclusiones. Puede hacerse, por ejemplo, de la manera siguiente para la ley de la dilatación de los metales por el calor:

Un carácter que, habiéndose modificado de todas suertes las circunstancias extrínsecas, reaparece constantemente en los inferiores de un sujeto universal cualquiera, tiene en éste su razón intrínseca y constante (simple aplicación del principio de razón suficiente), pertenece, por lo tanto, a su esencia (definición de la esencia), y, por consiguiente, se encuentra en todo individuo que la realiza (propiedad de la esencia).

Es así que tal carácter (la dilatación por el calor), habiéndose modificado de todas suertes las circunstancias, se encuentra en los inferiores del sujeto universal metal.

Luego este carácter tiene en este sujeto universal su razón intrínseca y constante, pertenece a su esencia y se encuentra en todo individuo que la realiza, en todo metal.

La menor se obtiene mediante el raciocinio experimental, llevado conforme a los métodos de concordancia, de diferencia, de variaciones concomitantes; y, según sea cierta o dudosa — por no haber seguridad de haber modificado todas las circunstancias, de no haber olvidado una por descuido o por imposibilidad de realizar una coincidencia solitaria —, la conclusión de este silogismo es cierta o dudosa.

Son, pues, legítimas las operaciones de nuestro entendimiento cuando raciocina. Pero conviene mucho advertir que la inducción y la deducción no son por sí solas instrumentos de invención. Indudablemente, permiten ora generalizar unas relaciones particulares, ora desenvolver unas leyes generales y hacer aplicaciones de las mismas de una manera prudente; pero es el espíritu quien lleva a cabo todas las invenciones con su intuición de relaciones esenciales, que él formula primero en hipótesis y luego verifica y generaliza. Esta intuición no la suple el raciocinio; solamente le presta seguridad y fecundidad.

513. **La certeza fundada en el testimonio.** — Aparte las certezas fundadas en la *evidencia intrínseca* de una proposición — evi-

dencia inmediata, que resulta del análisis de los términos o de la experiencia, o mediata, que es producida por un raciocinio deductivo o inductivo —, los hombres, aun los más sabios, poseen un enorme caudal de certezas fundadas únicamente en el *testimonio ajeno.*

Este testimonio, *afirmación dada como verdadera, aunque desprovista de evidencia intrínseca,* es *doctrinal* o *histórico,* según que verse sobre una doctrina o sobre un hecho; *inmediato* o *mediato,* según que el testigo conozca por sí mismo o por otro aquello que afirma. Cuando es admitido, se convierte en objeto material de un *acto de fe,* cuyo objeto formal — el motivo — es, como veremos más adelante, ora la concordancia de los testimonios, ora la autoridad del testigo.

La creencia en el testimonio de otro desempeña un papel considerable en la vida humana. Necesaria al individuo para su desarrollo físico, intelectual y moral, es la principal condición de la vida en sociedad y del progreso de las ciencias. El hombre es impulsado a ella por una propensión natural, que resulta, no, como dice la Escuela escocesa, de un doble instinto primitivo de veracidad y de credulidad, que parece bien inútil, sino del hecho de que, sirviéndonos naturalmente — una vez adquirida la relación entre signo y cosa significada — del lenguaje, sea el que fuere, para expresar nuestros pensamientos, concluímos, mediante una inducción rápida, que los demás deben hacer lo mismo. Pero muy pronto comprobamos que en los otros, bajo la influencia de un interés cualquiera, las palabras no expresan siempre el verdadero pensamiento — así es como el infante aprende a mentir —; que el lenguaje, aun siendo sincero, a menudo no responde a la realidad, que está sujeto a error. De ahí que nos sintamos inclinados a no prestar fe a un testimonio, a un testigo, sino después de haber apreciado su valor, de haber hecho su *crítica.*

Y ocurre entonces preguntar: *¿Es el testimonio ajeno una fuente segura de certeza legítima?* Y si lo es, ¿en qué condiciones? Numerosos pensadores, apoyándose en los innumerables errores debidos a falsos testimonios, lo han negado. Existe, por ejemplo, un *escepticismo histórico,* puesto de moda por Locke y Hume, a cuyo modo de ver todo testimonio puede prestarse a la duda, tanto más cuanto mayor es el número de los testigos intermediarios, apropiándose de buena gana esta humorada de un cuentista: "Ha transcurrido tanto tiempo después de esto, que ha dejado de ser verdad."

514. **Su legitimidad.** — Es fácil, con todo, establecer la legitimidad de la certeza fundada en el testimonio ajeno, cuando se hallan realizadas ciertas condiciones cuya presencia a menudo, no siempre, es posible verificar. En efecto, un testimonio, como toda cosa, debe tener una *razón suficiente* que forzosamente debe ser un *error* o una *mentira* del testigo, o bien la *realidad del hecho afirmado*. Cuando se llega, pues, a *eliminar* la hipótesis del error y la de la mentira, no queda más que la realidad del hecho afirmado como razón de ser, como explicación posible de la existencia del testimonio; en tal caso puede éste ser considerado como *verídico* y convertirse, así, en *fuente de conocimiento cierto, si no científico.*

Ahora bien, con frecuencia es posible eliminar las hipótesis del error y de la mentira, así se trate de un testimonio histórico como de un testimonio doctrinal.

I. *Histórico.* — Pueden presentarse varios casos:

1.° Hay *muchos testigos inmediatos con intereses opuestos:* Únicamente la realidad del hecho, y no un error o una mentira común cuya causa no es dable señalar, puede dar razón de la concordancia de sus testimonios. Así, podemos estar ciertos de la existencia de América, de la muerte de Napoleón, del incendio de la catedral de Reims en septiembre de 1914, etc.

2.° Si hay un *solo testigo* o muchos testigos dependientes de uno solo, trátese de un hecho remoto o reciente, con frecuencia se pueden eliminar el error y la mentira, verificando, *en general* y respecto al *hecho en cuestión*, la *ciencia* de aquéllos, de una parte, y de otra, su *sinceridad (Nemo gratis mendax)*, en una palabra, *su autoridad.* Por esto el aforisma de derecho: "*Testis unus, testis nullus*", si expresa una regla prudente para la instrucción de una causa criminal, a no ser que el culpable se acuse aduciendo pruebas, no vale de una manera necesaria y universal.

3.° Si hay *muchos testigos* y es *diferente* su testimonio, todavía es posible, *a veces*, cerciorarse de quién es entre todos el único que merece crédito.

Como se ve, el *fundamento de la certeza* no es en estos dos últimos casos el mismo que en el caso anterior. En el primero es la *concordancia de los testimonios;* en los dos restantes es la *autoridad misma del testigo*, la cual hace el hecho *evidentemente creíble*, le presta la *evidencia — extrínseca en tales casos —*, que permite estar legítimamente ciertos del mismo. Para llegar a esa evidencia

el espíritu procede, como en el raciocinio experimental, por *eliminación* de las demás causas posibles del testimonio.

II. *Doctrinal.* — Lo mismo ocurre aquí y por las mismas razones, a no ser que se trate de un punto de doctrina sutil o falseado por prejuicios corrientes; la autoridad reconocida de un sabio o la concordancia de los autores consultados es para nosotros un motivo suficiente para admitir unas verdades que no podemos verificar o demostrar personalmente. ¿No es dar muestras de discreción filosófica el suponer que hay espíritus más clarividentes que nosotros? En realidad así sucede con la mayor parte de nuestros conocimientos, por ejemplo, de los científicos, que aceptamos por la fe prestada a manuales, diccionarios y tratados especiales. Pero se echa de ver que este argumento de autoridad es el más flojo de todos, el menos científico, porque no hace ver la verdad de la afirmación: "*Locus ab auctoritate, quae fundatur super ratione humana, est infirmissimus*", decía Santo Tomás (S. Th., 1.ª, q. 1, a. 8, ad 2).

El testimonio humano puede ser, pues, un motivo de certeza legítimo cuando reúne ciertas condiciones.

Estudiaremos, al tratar del método histórico, las reglas que deben seguirse en la crítica de los testimonios (Cf. n.° 607).

515. **Conclusión general.** — Al terminar esta Crítica enteramente experimental, fruto del análisis de nuestras diferentes operaciones cognoscitivas, podemos comprender mejor, de una ojeada general, cuál es el valor ontológico de lo que conocemos como real, en qué medida es exacta la identidad entre el ser y el pensamiento cuya rotunda afirmación condujo un día a Parménides a errores tan graves (Cf. n.os 60 y 122).

En la percepción sensible externa o interna aprehendemos las cosas bajo las determinaciones concretas de su existencia real; aprehensión inmediata que se limita estrictamente al dato de la sensación o de la conciencia en torno al cual vienen a cristalizarse, por decirlo así, en cada uno de nosotros los frutos de las propias experiencias pasadas, las propias "percepciones adquiridas", cuya asociación imprudente al *sensatum* causa tantas ilusiones.

Nuestro entendimiento abstractivo trabaja por discernir más o menos profundamente lo que es, desde un punto u otro de vista, el dato complejo de las cosas concretas así percibidas; por comprender sus diferentes aspectos inteligibles más o menos precisos,

por extraer de ahí unos tipos de ser más o menos generales. Contémplalos en el estado abstracto, desindividuado, sin pretender por esto que existan en tal estado fuera de él; *abstrahentium non est mendacium*. Después, mediante el juicio, los afirma realizados en tal ser, concreto al menos en último análisis (Cf. n.° 20, 1.°), y mediante el raciocinio explota las relaciones que ve entre diferentes tipos de ser para desenvolver sus conocimientos inmediatos de lo real.

Puesto, así, en relación con las realidades distintas de la suya por la percepción sensible; iniciado por el entendimiento en el secreto del ser de aquéllas, de aspectos analógicos múltiples, puede el hombre conocer qué son las móviles realidades que le rodean; puede hacerse ellas de una manera inmaterial, bajo su doble aspecto de individuos mudables y de tipos de ser fijos; puede, en fin, descansar en la posesión cierta, si no perfecta, de la verdad, cuando, reflictiendo sobre su juicio y comparándolo con el dato percibido, se da cuenta de que lo que dice responde a lo que es:

"*In intellectu est (veritas) sicut consequens actum intellectus et sicut cognita per intellectum. Consequitur namque intellectus operationem secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est. Cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem, quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest nisi cognoscatur natura principii activi quod est ipse intellectus in cuius natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur.*" (*De Veritate*, q. 1, a. 9.)

"La verdad se halla en el entendimiento como resultante de su acto y como conocida por él. La verdad resulta del acto del entendimiento en cuanto éste juzga la cosa tal como es. La verdad es conocida por nuestro entendimiento en cuanto éste reflicte sobre su acto (de juzgar), no solamente para tener conciencia del mismo, sino también para conocer su proporción con la cosa, lo que supone conocida la naturaleza del mismo acto. Ésta no puede ser conocida sin que lo sea también la naturaleza de su principio activo, del entendimiento, naturaleza que consiste en conformarse con las cosas. En consecuencia, el entendimiento conoce la verdad en cuanto reflicte sobre sí mismo.

Así, pues, el conocimiento humano no se confunde con el ser, como creía Parménides, quien llegaba de este modo a divinizar todo pensamiento y todo ser. No se detiene en la corteza de los individuos en continuo movimiento, como imaginan los empiristas. No construye su objeto inteligible, como dicen los conceptualistas, sino

que se contenta con inmaterializarlo para hacerlo inteligible. No está recluído en sí mismo, cerrado al mundo del ser, como se figura el idealismo; antes bien, reflictiendo sobre sus operaciones y analizándolas, es capaz de darse cuenta y razón de su valor frente a cualquier forma de escepticismo.

METODOLOGÍA

INTRODUCCIÓN

516. **Ojeada general.** — Después de haber determinado en Lógica formal las leyes de la rectitud del raciocinio, las leyes del acuerdo del pensamiento consigo mismo; después de haber establecido en Criteriología el valor ontológico de los objetos concretos conocidos por nuestros sentidos, de los objetos abstractos aprehendidos por nuestro entendimiento, ya directamente, ya tras raciocinios más o menos complejos, y de haber defendido, así, la veracidad de nuestras diferentes facultades cognoscitivas, réstanos indicar ahora el camino que el espíritu debe seguir cuando raciocina, para llegar más segura y rápidamente a la verdad, según el objeto que respectivamente estudia cada ciencia. Mostrar cómo hay que proceder en las diversas ramas del conocimiento humano, utilizando los variados medios de conocer de que disponemos, para llegar a conclusiones no sólo justas, sino también verdaderas, tal es el objeto de la *Metodología,* llamada a menudo *Lógica de las ciencias* o *Lógica aplicada.*

Estudiaremos, en primer lugar, qué es en general el *método científico* y los varios procedimientos que utiliza. El objetivo adonde conduce este método es la *ciencia,* cuya noción exacta y diferentes clases determinaremos. En fin, conforme a las exigencias del programa, examinaremos más en particular los *métodos de las ciencias matemáticas, experimentales y morales.*

Capítulo I

EL MÉTODO EN GENERAL

Noción. — Importancia. — Punto de partida. — El método cartesiano. — División.

Art. I. — La demostración.
Noción. — Principios. — Especies. — El argumento de autoridad. — Búsqueda del término medio.

Art. II. — Los argumentos probables.
§ I. — *La analogía.* — Noción. — Naturaleza. — Especies. — Uso.
§ II. — *La hipótesis.* — Noción. — Naturaleza. — Condiciones. — Especies. — Utilidad.
§ III. — *La estadística.* — Noción. — Valor.

Art. III. — Los argumentos sofísticos.
Noción. — División. — Sofismas de deducción. — Sofismas de inducción. — La paradoja.

517. **Noción.** — Puede definirse el *método,* tomado en el sentido general de la palabra: *El orden que debemos establecer en la serie de nuestros diversos actos para obtener un fin determinado.*

Cuando se trata de *ciencia,* ese fin es el conocimiento, y, a ser posible, la explicación de la verdad. Queremos saber qué son las cosas que se presentan a nuestros ojos, darnos cuenta del porqué de los caracteres que ellas manifiestan, ver cómo ha llegado el espíritu a tal verdad, las razones que justifican la afirmación de la misma a fin de poder defenderla, en caso de necesidad, contra las posibles objeciones. Además, una vez adquirida la verdad, puede uno proponerse por fin el comunicarla a otros; y para hacer comprender una doctrina se emplearán procedimientos lógicos distintos de los empleados para descubrirla. El método de exposición no es igual al de la invención.

518. **Importancia.** — La utilidad del método en las investigaciones científicas es *incontestable*. "No basta tener bueno el espíritu; lo principal es aplicarlo bien", decía Descartes. *Sin método* no se llega, generalmente, a nada. Con un *mal método* se impone uno inútiles fatigas, cuando no falsea su espíritu. Solamente un *buen método,* que discipline la inteligencia, hace dar a ésta todo el rendimiento posible y la conduce a la verdad, a costa de un mínimo esfuerzo; la historia de las ciencias atestigua que los progresos han seguido siempre a una aplicación más rigurosa del método propio de ellas.

Sin embargo, no hay que *exagerar la importancia* del método, como lo hacen Bacon y Descartes, al extremo de creer que la desigualdad de las inteligencias resulta únicamente de los métodos que emplean. Basta observar un grupo de niños formados por un mismo profesor para convencerse de lo contrario. El método supone un entendimiento que lo emplee; no suple al talento y, sobre todo, no presta esas luminosas intuiciones que hacen descubrir una verdad nueva o ponen en la senda de una demostración. Tan sólo permite al entendimiento de cada uno llegar más aprisa y con mayor seguridad, según las propias capacidades, a su máximo relativo de conocimiento de la verdad.

519. **El punto de partida.** — Cualquiera que sea el terreno de las investigaciones científicas, la razón, en su marcha metódica hacia la verdad, en la serie progresiva de sus razonamientos, debe partir de certezas ya poseídas y, en último término, de datos de evidencia inmediata que por sí mismos se impongan a la adhesión del espíritu, sin necesidad de ser demostrados, a saber: 1.°, de hechos de experiencia concreta debidamente observados; 2.°, de primeros principios racionales.

No hay, pues, necesidad de pretender:

1.° *Demostrarlo todo.* — Demostrar una proposición consiste, en general, en irradiar sobre ella, de suerte que la convierta en una verdad legítimamente cierta, la luz de la evidencia que hace ciertas las premisas. No es posible remontarse al infinito en la serie de las demostraciones; en último término, hay que apoyarse necesariamente en unas proposiciones (primeros principios o verdades de experiencia) indemostrables, por ser de sí evidentes, que sean, así, manantiales de la luz que proyectarán sobre las demás para hacerlas evidentes. Son ellas como el foco luminoso, cuya cla-

ridad es transmitida por varios espejos sucesivos — que son las conclusiones intermedias de la demostración — a un objeto obscuro — que en nuestro caso es la proposición que se ha de demostrar —; foco que una serie indefinida de espejos no podría reemplazar.

El ideal de la ciencia no es, pues, como a veces se dice: "no sentar jamás proposición alguna que no se demuestre por verdades ya conocidas". Esto es *imposible,* como acabamos de ver, y además *inútil.* ¿De qué sirve emplear unos medios indirectos para hacer evidente lo que ya lo es de sí, por ejemplo, la existencia de un mundo exterior, el principio de causalidad? Son cosas éstas que se ven, que no se demuestran directamente. Además es un *error:* la necesidad de demostrar la verdad con el auxilio del raciocinio, lejos de ser una señal de perfección intelectual, prueba más bien nativa debilidad de nuestro espíritu, obligado a avanzar lentamente y como por rodeos hacia la verdad en vez de aprehenderla directamente a primera vista. El mismo Pascal, a quien suele atribuirse esta opinión, reconoce que el no poder demostrarlo todo es "una perfección más bien que un defecto".

2.° *Ni partir de una duda universal,* aunque sea fingida. — Y esto por una razón análoga. De datos inciertos no es posible sacar algo cierto, por ser la duda una especie de traba que impide al espíritu avanzar (Cf. n.° 464, 2.°). Por otra parte, semejante duda universal es, como hemos visto, *psicológicamente imposible* ante la evidencia inmediata de ciertos principios y de ciertos hechos, en particular de las tres verdades fundamentales afirmadas implícitamente en todo pensamiento, en toda duda: el hecho de nuestra existencia personal, el principio de contradicción y la condición de todo pensamiento, a saber, nuestra aptitud para conocer objetos y para juzgar de ellos con conocimiento de causa (Cf. n.° 474, 2.°).

No obstante, es bueno practicar la *duda fingida* respecto a las *verdades particulares* que queremos establecer científicamente; es decir, colocarnos — sin abandonar por esto nuestras certezas legítimamente fundadas — en el estado de espíritu de los adversarios; formularnos sus argumentos; proponernos nosotros mismos objeciones, a fin de verificar su fundamento y su alcance, y hallar la respuesta a ellas. Ésta es la mejor manera de adquirir un conocimiento razonado, verdaderamente científico, enteramente objetivo de la verdad.

Aristóteles y los escolásticos la emplearon copiosamente. Para convencerse de ello basta leer en sus obras las objeciones que preceden al desarrollo de cada tesis y recordar la capital importancia que dan a la argumentación en su método de formación intelectual. "*Ad sciendum veritatem*, dice Santo Tomás, *multum valent rationes contrariarum opinionum.*" (*Comment. De Caelo*, I, 22.)

520. **El método cartesiano.** — Completamente distinto es el punto de partida de *Descartes* en su *Discurso sobre el Método* (incluído por la Iglesia en el catálogo del *Índice* con todas las obras filosóficas del mismo autor). Sólo tras unas concesiones imprudentes e injustificadas al escepticismo intenta restablecer sólidamente la verdad filosófica.

Tomando pretexto de los innumerables errores humanos en todas las materias, empieza Descartes por considerar como dudoso todo lo que anteriormente a él se admitía como verdadero: realidad de los datos de los sentidos, principios y conclusiones de las demostraciones incluso matemáticas, toda clase de conocimientos, veracidad de las facultades cognoscitivas. Una sola verdad le parece imposible de poner en duda: su pensamiento y su existencia: "*Cogito, ergo sum*" (fórmula que para Descartes no expresa un entimema, sino una intuición compleja; el hecho de la existencia de un sujeto pensante aparece a la conciencia en el hecho del pensamiento, al mismo tiempo que él). Sobre esta verdad, a su modo de ver inatacable, pretende reconstruir todo el edificio del conocimiento humano. ¿Por qué, se dice, no puedo dudar de mi existencia? Porque la percibo clara y distintamente. Ahí está, pues, el criterio de la verdad: Todo lo que está contenido en una idea clara es verdadero. Es así — prosigue — que en la idea de Dios se halla claramente contenida la existencia; luego esta existencia es verdadera. Si Dios existe, es necesariamente veraz. No puede, pues, engañarnos con las facultades de conocer que nos ha dado; luego el mundo exterior percibido por esas facultades existe realmente. Esta duda metódica de Descartes parece haber sido no sólo fingida, sino real.

Pero Descartes, al dudar de la veracidad de las facultades de conocer, debía lógicamente dudar también de la de su conciencia. Además, puesto que, según él, así como según todos los subjetivistas modernos, nuestras facultades de conocer perciben solamente sus modificaciones subjetivas, las representaciones que ellas se construyen de las cosas y no a éstas directamente, debía dudar de

la realidad del sujeto pensante (como lógicamente lo hizo más tarde David Hume). En fin, puesto que dudaba de la objetividad y de la verdad del principio de contradicción, no podía saber si su pensamiento era real y no real a la vez. Por lo que hace a su prueba de la existencia de Dios, análoga a la de San Anselmo, veremos en Teodicea que carece de todo valor, por pasarse en ella ilegítimamente del orden lógico al orden real (Cf. n.º 833).

521. **División.** — Siendo el objetivo de toda ciencia la conquista de la verdad, el método científico por regla general: 1.º, procede por *demostraciones* para alcanzar las verdades que no son inmediatamente evidentes y dar de ellas la razón lógica, si no ontológica; 2.º, a falta de demostraciones, da *argumentos probables,* cuyas conclusiones son más o menos ciertas; 3.º, debe poner al espíritu en guardia contra los argumentos falaces, que son los *sofismas.*

Artículo I

La demostración

522. **Noción.** — La demostración se define:

1.º En sentido *amplio: Un argumento justo cuyas premisas son ciertamente verdaderas y que arroja, por lo tanto, una conclusión legítimamente cierta.*

2.º En sentido *estricto: Un silogismo de lo necesario, es decir, cuyas premisas son verdades necesarias y cuya conclusión es, por lo tanto, necesariamente necesaria.*

Tomada en este sentido, la demostración es, como decía Aristóteles, el silogismo que engendra la ciencia. Fundada en premisas verdaderas, causas o razones de la conclusión, anteriores a ésta y más conocidas, nos hace conocer el porqué de la cosa, nos hace saber que realmente es ésta razón o causa de la misma y que no puede ser de otro modo. Sólo esta demostración es, pues, plenamente científica *(Cognitiva per causas).* (Cf. n.º 543, II.)

523. **Los principios de la demostración.** — Estos principios son, o bien *incomplejos,* a saber, las nociones de donde se parte, verbigracia, las definiciones matemáticas; o bien *complejos,* a sa-

ber, las proposiciones ya evidentes, que son las premisas. Éstas, *principios próximos* de la conclusión, se apoyan las más de las veces en otras verdades más generales, *principios remotos*, que, en último análisis, son unos primeros principios, ora absolutamente primeros, comunes a toda ciencia, ora primeros relativamente, es decir, propios de tal ciencia, verbigracia, los axiomas matemáticos (Cf. n.° 554).

Antes de demostrar una proposición es preciso conocer el sujeto y el predicado de la misma, saber lo que significan, estar ciertos de la existencia o de la posibilidad del sujeto, a no ser que ellas sean el objeto mismo de la demostración.

524. **Especies.** — Entendida en el sentido amplio de la palabra, la demostración puede ser de diferentes clases:

I. — *Directa* o *indirecta:*

1.° La *directa* hace ver positivamente la verdad de la conclusión, mostrando, gracias a un término medio apropiado, que el predicado pertenece o no al sujeto.

2.° La *indirecta,* adoptando muchas veces la forma condicional, muestra solamente que negar la conclusión conduce a proposiciones falsas o absurdas. De ahí que suela recibir el nombre de demostración por lo imposible o por reducción al absurdo (Cf. n.° 37, II).

Intentemos, por ejemplo, demostrar que el hombre es libre:

DIRECTAMENTE	INDIRECTAMENTE
Todo ser inteligente es libre.	*El que no es libre no es responsable de sus actos.*
Es así que el hombre es inteligente.	*Es así que el hombre es responsable de sus actos.*
Luego el hombre es libre.	*Luego el hombre no es no-libre.*

La demostración indirecta es menos perfecta. El espíritu se siente en ella constreñido, pero no ilustrado; no ve por qué debe afirmar, sino solamente que debe afirmar. Con todo, es también segura y muy útil para disponer nuestro espíritu, naturalmente enemigo de lo absurdo, a admitir la verdad. A veces incluso no existe otra posible, por ejemplo, cuando se trata de hechos o de principios evidentes; por esto la hemos empleado contra el escepticismo (Cf. n.° 474, I) y contra el idealismo (Cf. n.° 479) para establecer el valor del principio de causalidad (Cf. n.° 506, II).

Los argumentos siguientes pueden reducirse a la demostración indirecta:

a) El argumento *negativo*, con que se prueba, no que tal proposición es verdadera, sino que no se puede alegar ninguna razón para negarla. Cuando además se puede establecer que, si la contradictoria fuese verdadera, debería existir tal o cual prueba de ello, que no existe, se llega a una verdadera demostración. Así, para refutar a los panpsiquistas, los cuales sostienen que todos los cuerpos están dotados de vida sensitiva, se demuestra: 1.°, que muchos no presentan ninguna señal de ella; 2.°, que deberían presentar alguna.

b) El argumento *ad hominem*, que, fundado en una premisa, si no verdadera, al menos admitida por el adversario, conduce a éste a una conclusión opuesta a su tesis. Así, se demuestra a un perseguidor de la religión, partidario de la libertad absoluta para todos, que sus principios conducen lógicamente a una conclusión contraria a su manera de obrar; argumento con frecuencia poco demostrativo, pero siempre eficaz.

c) El argumento *retorcido*, con el cual se hace ver al adversario que una de sus premisas o su conclusión lleva a una proposición que él no puede admitir; verbigracia, al escéptico se le hace ver que, no pudiendo estar cierto de nada, no puede estarlo ni aun de su duda general, de su sistema (Cf. n.° 474).

II. — *A priori* o *a posteriori*.

1.° *A priori*. — Cuando el término medio es, en realidad y no sólo en el orden lógico, anterior en el sujeto al predicado de la conclusión; va de la causa, de la razón, de la condición, al efecto, al condicionado.

2.° *A posteriori*. — Cuando el término medio es, en realidad, posterior en el sujeto al predicado de la conclusión; se remonta del efecto, del condicionado, a la causa, a la razón, a la condición.

A PRIORI	A POSTERIORI
Toda substancia flúida que se ha formado girando sobre sí misma es esférica.	*Lo que proyecta una sombra circular es esférico.*
Es así que la tierra es una substancia, etc.	*Es así que la tierra proyecta una sombra circular.*
Luego la tierra es esférica.	*Luego la tierra es esférica.*

La demostración *a priori* es, evidentemente, más perfecta, puesto que da el porqué, al menos remoto, de la verdad afirmada. Frecuente en Metafísica y en Matemáticas, es más rara en las ciencias experimentales; su empleo las supone ya adelantadas.

Con frecuencia, de un efecto conocido asaz confusamente nos remontamos a la causa, en cuyo concepto ahondamos, y de este conocimiento más perfecto de la causa descendemos luego de nuevo al efecto, que así se conoce mejor. Es lo que se llama demostración circular o regresiva. Por ejemplo, del orden del mundo nos elevamos a la Inteligencia suprema, de donde nuevamente descendemos para mejor comprender ese orden. Tal demostración, la más completa de todas, nada tiene de "círculo vicioso", que consiste en demostrar una premisa por medio de la conclusión que esta misma premisa debe establecer (Cf. n.º 541, II).

III. *Quia* o *propter quid.* — En lugar de la división precedente propuesta por los lógicos modernos, *Aristóteles y los escolásticos* distinguían las demostraciones:

1.º *Quia* (ὅτι), la cual demuestra simplemente *que* la cosa es así, fundándose, bien en sus efectos, bien en una causa remota.

2.º *Propter quid* (διότι), la cual muestra verdaderamente *por qué* la cosa es así, dando la causa inmediata, la razón de ser intrínseca propia, de la verdad afirmada.

La demostración *propter quid,* la única que verdaderamente engendra ciencia, conocimiento de lo que son los objetos por sus causas, es, pues, siempre *a priori* y deductiva. La demostración *quia* puede ser, ora *a posteriori,* si parte de un efecto, ora *a priori,* si parte de una causa remota que pueda producir varios efectos. Los ejemplos siguientes lo harán comprender mejor.

a) Demostración *propter quid a priori:*

Todo ser inmutable es eterno.
Es así que Dios es inmutable (razón propia de su eternidad).
Luego Dios es eterno.

b) Demostración *quia a priori:*

Todo ser omniperfecto es eterno.
Es así que Dios es omniperfecto (razón remota de su eternidad).
Luego Dios es eterno.

c) Demostración *quia a posteriori:*

Todo ser que por sí mismo conoce a la vez lo presente, lo pasado y lo por venir es eterno.
Es así que Dios por sí mismo conoce a la vez lo presente, lo pasado y lo por venir.
Luego Dios es eterno.

IV. — *Deductiva* o *inductiva.*

1.° *Deductiva* (sintética, progresiva) — que de un principio más universal concluye unas leyes menos universales o unas aplicaciones particulares, uniéndolo (συν-τίθημι) a objetos particulares, avanzando *(progredi)* hacia las consecuencias. Es el caso de toda demostración *a priori.*

2.° *Inductiva* (analítica, regresiva) — que de la ley o del caso particular se remonta al principio universal que de allí saca por descomposición mental (ἀνα-λύσις), remontándose (ἀνα) de lo que es naturalmente posterior a lo que es anterior.

Más adelante insistiremos en las relaciones que existen entre la deducción y la síntesis, de una parte, y la inducción y el análisis, de otra (Cf. n.° 621).

V. — *De evidencia intrínseca* o *extrínseca.*

1.° *De evidencia intrínseca,* que hace ver que el predicado conviene al sujeto.

2.° *De evidencia extrínseca,* que sólo hace tal hecho o doctrina *evidentemente creíbles* por la autoridad de uno o de varios testigos, sin hacer aparecer ninguna conexión intrínseca entre el sujeto y el predicado de la proposición que los enuncia. Por esto no es una demostración propiamente dicha. Digamos, a este propósito, algunas palabras sobre el valor científico de la evidencia extrínseca.

525. **El argumento de autoridad en las ciencias.** — Si la autoridad humana debidamente verificada es un criterio de certeza moral legítimo cuando se trata de admitir hechos atestiguados; si incluso basta en ciertos casos para hacer que legítimamente creamos unas doctrinas que no hemos tenido tiempo o vigor intelectual para verificarlas personalmente, no ocurre lo mismo cuando se trata de conocimientos *científicos,* sea cual fuere la ciencia de que se trate, Filosofía, Matemáticas, ciencias naturales. Aquí, en efecto, la autoridad constituye el argumento más débil, puesto que sólo aporta una evidencia extrínseca, siendo así que la ciencia es un conocimiento cierto adquirido por demostración, es decir, deducido de principios y de hechos intrínsecamente evidentes.

En semejante materia no debemos *contentarnos* con autoridades — como lo practicaban los pitagóricos ("Lo ha dicho el maestro") y como se reprocha con exceso a los escolásticos respecto a Aristóteles —, cosa que condenaría desde luego la ciencia a inmo-

vilizarse en una estéril repetición de fórmulas inmutables. No procede empero, por un exceso contrario — el de Bacon, Descartes, Malebranche —, *despreciar* todas las autoridades, desdeñar las conquistas del pasado y querer cada uno rehacer por sí solo los lentos progresos del espíritu humano en la adquisición de la verdad, mediante una especie de trabajo de Sísifo que siempre de nuevo deba comenzar. Lo mejor es *utilizar* los trabajos de nuestros antecesores con una actitud de respeto, pero también de prudente crítica de sus argumentos; aceptar sus conquistas intelectuales indiscutibles; aprovecharse de sus análisis, de sus hipótesis, de sus puntos de interrogación y hasta de sus errores, para corregir o precisar nuestras ideas.

Bacon lo dijo: "La ciencia es hija del tiempo"; *"Veritas temporis filia, non auctoritatis"*. No — como ya había precisado Santo Tomás — en el sentido de que el tiempo haga de por sí algo para la conquista de la verdad, sino en el de que ésta es obra de larga duración, siempre susceptible de perfeccionamiento, en la que cada sabio puede adquirir rápidamente lo que sus antecesores han ido descubriendo a través de los siglos, para trabajar a su vez en la terminación de ese edificio científico, aportando alguna nueva verdad, pequeña sin duda si se compara con el conjunto, pero que, unida a otras, contribuirá a hacerlo más grandioso. (Cf. *Comment. in Métaphysique*, II, 1; *in Eth.*, I, 11.)

Como todos los escolásticos, *Santo Tomás* aduce sin cesar autoridades en favor de sus doctrinas, no sólo teológicas — en las que esto es indispensable —, sino también filosóficas. Trátase de citas que él aduce de autores así paganos como cristianos, después de haberlas compulsado en lo posible, interpretándolas sobre todo según el espíritu y la intención del autor. Adúcelas como confirmaciones o ilustraciones de sus tesis — a veces en calidad de fórmulas impresionantes de una verdad conocida por otro lado —, pero no titubea en discutirlas, cuando es preciso, con tanta lealtad como respeto y benevolencia, sin que consigan disuadirle los escrúpulos de una falsa caridad: *"Concordia quae est effectus caritatis*, declara, *est unio voluntatum, non opinionum."* (*Summa Theol.*, 2.ª 2.ae, q. 37, a. 1.) Nunca hace de ellas un criterio de verdad científica, por cuanto ésta debe fundarse en la evidencia intrínseca de la reducción a los principios de la razón (Cf. n.º 467). Tocante a la ciencia, el argumento de autoridad es ciertamente el más débil: *"Locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana est infirmissimus."* (*Summa Theol.*, 1.ª, q. 1, a. 8, ad 2.) La autoridad de los hombres competentes solamente puede hacernos conocer con conocimiento vulgar unas afirmaciones que no tenemos tiempo o fuerza para establecerlas por nosotros mismos, o suministrarnos una opinión probable en cuestiones espinosas en las que no podemos llegar a la certeza.

En cuanto concierne a las ciencias de la naturaleza, Santo Tomás cita gustosamente a Aristóteles, no de otra suerte que hoy día, más que nunca, en nuestra época de necesaria especialización intelectual, filósofos y sabios aceptan sin discusión, en aquello que no es especial objeto de sus estudios, los datos suministrados por los tratados, manuales, diccionarios, etc. Pero lo hace con prudencia, sin considerar tales datos como argumentos filosóficos de sus tesis, discutiendo a veces la aserción citada o no reconociéndole otro valor que el de una hipótesis no demostrada todavía (Cf. n.º 532).

526. **Búsqueda del término medio.** — Siendo la finalidad de la demostración hacer aparecer la verdad de una proposición que de sí no es evidente, la principal labor de ella consiste en encontrar uno o varios términos medios merced a los cuales resulte manifiesta la conveniencia del predicado con el sujeto. Ahí es donde intervienen la perspicacia, la sagacidad, la adivinación del entendimiento que ningún método puede dar ni substituir. Las reglas detalladas y sutiles *de inveniendo medio*, propuestas por los escolásticos en esta materia delicada que calificaban de "perogrullada", apenas si pueden ayudar un poco, orientando al espíritu en su labor indagatoria. Sólo indicaremos aquí las dos vías generales que se pueden seguir:

1.º O se parte del *sujeto*, buscando entre los caracteres que se sabe le pertenecen y constituyen su comprensión un carácter que incluya el predicado en cuestión o lo excluya, según se trate de una conclusión afirmativa o negativa; método *analítico*, regresivo, que se encuentra en el sorites de Aristóteles (Cf. n.º 48).

2.º O se parte del *predicado*, y se busca entre los diferentes caracteres a que se aplica y que se hallan en su extensión aquel que conviene o repugna al sujeto en cuestión; método *sintético*, progresivo, del sorites de Goklen.

Un ejemplo tomado de Goudin (1639-1695) hará comprender mejor estos dos métodos. Para probar que la muerte es buena, o bien, partiendo del sujeto, buscaré entre los caracteres de la muerte algo que pueda ser llamado bueno, verbigracia, que procura el reposo; o bien, partiendo del predicado, pasaré revista a todas las cosas buenas hasta descubrir una que convenga a la muerte, verbigracia, unir a Dios.

El primer método es más apto para hacer *descubrir* una verdad o resolver una cuestión, porque el predicado, más universal y, por lo tanto, más vago, es menos capaz de hacer llegar el espíritu al sujeto particular en cuestión; por esto es más bien el método de la

invención. El método sintético, a su vez, es preferible cuando se trata de *exponer* lógicamente una verdad conocida y de mostrar su razón en un principio más general, del cual, por tanto, ella no será más que una aplicación particular; sin embargo, puede conducir a veces a verdaderos descubrimientos (Cf. n.° 597).

Artículo II

Los argumentos probables

527. **Nociones generales.** — No todos los argumentos son demostraciones, aun en el amplio sentido de la palabra. Muchos, en efecto, no hacen la conclusión evidente y cierta, sino solamente probable, por no ser más que probable una u otra de las premisas; probabilidad que puede ser mayor o menor y que legítimamente no engendra en el espíritu sino una opinión. Aristóteles califica estos argumentos probables de *dialécticos,* porque se puede discutir (διαλέγομαι), sobre ellos, y los opone a los argumentos *apodícticos,* los cuales manifiestan (ἀποδείκνυμι) la verdad y engendran, así, la certeza.

Es útil estudiarlos: 1.°, para evitar que se abuse de ellos, que se les dé un valor excesivo como se hace con frecuencia; 2.°, porque preparan las conclusiones ciertas o porque a menudo, en la vida cotidiana y en el trabajo científico, no es posible proponer otros.

Los principales son la *analogía,* la *hipótesis* y la *estadística.*

§ I. — *La Analogía*

528. **Noción.** — La *Analogía* — que, tratándose de los conceptos, significa cierta semejanza de relaciones verificada en los diferentes sujetos a quienes son atribuídos (Cf. n.° 121) —, considerada como raciocinio, se define: *Un argumento mediante el cual de una semejanza respecto a un punto conocido entre dos sujetos se concluye otra semejanza probable entre esos mismos sujetos respecto a otro punto que se considera en conexión con el primero.* Así, dos personas escriben de igual manera; si una de ellas es seria, reposada, dulce, etc., se infiere que lo es también la otra.

529. **Naturaleza.** — El raciocinio por analogía o semejanza sólo conduce, de sí, a una conclusión *probable*. Puede, en efecto, ser resuelto en una *inducción insuficiente*, que suministre una mayor dudosa a un *silogismo*, cuya conclusión será, por lo mismo, solamente probable. Pongamos un ejemplo: Pedro escribe de tal manera y tiene tal carácter; luego todo aquel que escribe de esta manera tiene este carácter; es así que Pablo escribe de esta manera; luego Pablo tiene este carácter. Esta conclusión es hipotética por dos razones: 1.°, la conexión entre la escritura y el carácter puede no ser esencial en Pedro, no habiendo, por lo tanto, derecho a erigirla en ley universal; 2.°, además, aunque esa conexión fuese esencial, se ignora si en el segundo caso, sensiblemente diverso del primero, existe otra conexión esencial entre la escritura y otra cosa más importante que la anterior, que anule a ésta; así, la escritura, aun admitiendo que sea determinada (en parte) por el carácter, puede serlo también, y más eficazmente, por otros factores, verbigracia, por la instrucción recibida, la cual puede, en consecuencia, ser la verdadera razón de semejanzas gráficas entre dos individuos, muy diferentes en cuanto al carácter, pero formados por un mismo maestro.

Así, la conclusión de un raciocinio por analogía es solamente *probable*, y lo es tanto menos cuanto menos cierta es la ley de conexión, cuanto más numerosas e importantes son las diferencias comprobadas entre los dos casos y cuanto mayores parecen las diferencias todavía desconocidas.

Si pasa a ser *cierta*, lo será: 1.° Ora *inductivamente*, porque, gracias a una enumeración suficiente de casos particulares, se habrá establecido el carácter esencial y universal de la conexión en cuestión, habiéndose llegado, por lo tanto, a una verdadera inducción. 2.° Ora *deductivamente*, por razón del evidente error de las consecuencias lógicas de la contradictoria de la conclusión; por ejemplo, un raciocinio por analogía fundado en la presencia en los animales de órganos nerviosos parecidos a los nuestros nos conduce a atribuirles una vida sensitiva, que no podemos aprehender directamente; lo que es confirmado por el hecho de dar ellos ciertas señales no equívocas de semejante vida. 3.° Ora *experimentalmente*, porque los hechos o los seres de la naturaleza realizan tal conclusión. Tal fué, por ejemplo, el caso del paleoterio que reconstituyó Cuvier con algunas osamentas raciocinando por analogía; reconstitución que pronto se vió confirmada por el descubrimiento de un esqueleto completo.

530. **Especies.** — Distínguense varias clases de raciocinios por analogía.

I. — Desde el punto de vista de la *materia,* según pasen de la semejanza:

1.° De los *medios a la de los fines;* por ejemplo, de la semejanza de los órganos a la de las funciones, en Historia natural. La anatomía comparada que fundara Cuvier está formada con tales analogías.

2.° De los *efectos a la de las causas;* por ejemplo, del rayo y de la chispa eléctrica (Franklin) a la igualdad de su causa; de la claridad y de la acidez de los orines en los carnívoros y en los herbívoros en ayunas al hecho de nutrirse éstos con sus reservas orgánicas (Cf. n.° 568).

3.° De la *naturaleza específica* a la de tal propiedad, acaso accidental, o viceversa; por ejemplo, las especies de euforbio conocidas son venenosas; luego lo es también tal otra, todavía desconocida.

Estas diferentes clases de raciocinios por analogía conducen, respectivamente, el espíritu a *leyes:* de *finalidad,* los primeros; de *causalidad,* los segundos, y de *coexistencia,* los terceros.

II. — Desde el punto de vista de la *forma,* según vayan:

1.° De *lo semejante a lo semejante;* por ejemplo: Marte tiene la misma constitución física que la Tierra; luego, *a pari,* Marte es habitado.

2.° De *lo menos a lo más;* por ejemplo: Hay que amar a los compatriotas; *a fortiori,* a los padres.

3.° De *lo contrario a lo contrario;* por ejemplo: El abuso del alcohol es funesto; *a contrario,* la abstinencia es favorable a la salud.

531. **Uso.** — El raciocinio por analogía es *constantemente empleado* no sólo en las relaciones ordinarias de la vida corriente, en literatura, en el arte oratoria, en poesía, etc., sino también en las ciencias experimentales: en Psicología, verbigracia, para la interpretación psicológica de hechos orgánicos; en Física, verbigracia, el de Franklin asemejando el rayo a una chispa eléctrica; en Astronomía y, sobre todo, en las ciencias biológicas, verbigracia, en Anatomía comparada, en Seroterapia, etc.

Con todo, a menudo *se abusa* de él, ora porque no se tienen en cuenta las diferencias que distinguen dos casos particulares, ora

porque se da a la conclusión solamente probable un valor cierto; "comparación no es lo mismo que razón". Pueden reducirse a la analogía los ejemplos, las comparaciones, las parábolas, las alegorías, los apólogos, etc., de los que con harta frecuencia se forman torcidamente argumentos probativos.

Los ejemplos frecuentemente son citados en apoyo de una tesis, no tanto para probarla como para ilustrarla, para hacerla comprender mejor por medio de imágenes sensibles; procedimiento muy conforme a la naturaleza de nuestro entendimiento, que necesita el concurso de la imaginación para formarse sus ideas. Tal es, en particular, el caso de los ejemplos tomados de las concepciones científicas de su época por los filósofos escolásticos; hay que ver en ellos más bien "ilustraciones" de sus tesis metafísicas que argumentos propiamente dichos (Cf. n.os 4, 2.°, y 525).

§ II. — *La Hipótesis*

532. **Noción.** — Llámase hipótesis (ὑπόθεσις — *suppositio*) *una explicación provisional, todavía no verificada, de un hecho observado o de una ley dada.*

Es una *etapa necesaria* en la marcha del espíritu hacia la adquisición de la verdad. A despecho de las afirmaciones de los que defienden un empirismo exagerado, por ejemplo, Magendie — empirismo muy pasado de moda hoy día, sobre todo después de los trabajos de Claudio Bernard —, los hechos no bastan para engendrar la ciencia por su sola manifestación, puesto que no nos dicen formalmente, de una manera clara y precisa, las leyes de que son aplicaciones y que los explican. Podrán sugerir esta explicación, la idea de tales leyes, al espíritu del observador instruído y sagaz; pero será siempre éste quien la concebirá, por de pronto en forma de hipótesis. "*Observar, suponer, verificar, son los tres pasos necesarios a la ciencia.*" (NAVILLE.)

533. **Naturaleza.** — Por definición la hipótesis es un procedimiento *a posteriori*, un esbozo de inducción, por cuanto en ella, de un ser o de un hecho se remonta el espíritu a la ley de coexistencia, de causalidad o de finalidad que lo explica, o al menos a su fórmula precisa. Puede ser expresada en forma de una *proposición condicional* en la que el consiguiente enuncia el hecho que se ha de explicar y el antecedente propone la explicación hipotética. Por ejemplo:

Si los seres vivientes se han formado por evolución específica, las capas geológicas deben revelar tipos cada vez más complejos a medida que ellas son más recientes.

Si Marte es habitado, Marte tiene una atmósfera.

Si el Sol gira alrededor de la Tierra esférica cada día, debe aparecer cotidianamente en el Este, en el Cenit, en el Oeste.

Se ve desde luego que, en virtud de las reglas del silogismo condicional (Cf. n.° 40), no hay derecho a concluir de la verdad del consiguiente la del antecedente. Puede suceder, en efecto, que éste no sea sino una condición lógicamente suficiente, pero de ningún modo realmente necesaria, del consiguiente.

La hipótesis no es, pues, otra cosa que un cebo para el raciocinio experimental, el cual tendrá por objeto verificar si el antecedente supuesto es el único antecedente esencial, necesario y suficiente del hecho en cuestión, y procederá, ya por exclusión real de los otros antecedentes, como en las célebres experiencias de Claudio Bernard o de Pasteur (Cf. n.os 568 y 580), ya por verificación en la realidad de consecuencias que fluyen necesariamente de tal hipótesis y sólo de ella, como, por ejemplo, en el descubrimiento del planeta Neptuno efectuado por Le Verrier (Cf. n.° 584).

La hipótesis, de sí, no es, pues, más que *probable* — más o menos según el número y el valor posible de otras explicaciones —, permaneciendo tal mientras éstas no hayan sido positivamente excluídas. Esto es lo que sabiamente hace observar *Santo Tomás* a propósito de la hipótesis geocéntrica y de la explicación peripatética del movimiento de los planetas admitida en su tiempo: "*Licet talibus suppositionibus factis apparentia salvarentur, non tamen oportet dicere has suppositiones esse veras, quia forte secundum aliquem alium modum, nondum ab hominibus comprehensum, apparentia circa stellas salvantur.*" (In lib. II, *De caelo et mundo*, l. XVII; *Summa Theol.*, 1.ª, q. 32, a. 1, ad 2.)

534. **Condiciones.** — No se puede pensar en proponer unas reglas para hacer surgir la hipótesis, como ya hemos advertido a propósito de la invención del término medio en la demostración; es cuestión de olfato — *venatica quaedam subodoratio*, decía Bacon —; es obra de un espíritu sagaz, preparado con estudios anteriores para captar los aspectos interesantes del hecho observado y descubrir en él relaciones con otros hechos, ilustrado, además, por las falsas hipótesis anteriormente imaginadas y por las discusiones

nacidas al calor de ellas. Sin embargo, pueden indicarse, harto vagamente, las *condiciones* que debe reunir una hipótesis verdaderamente científica. Ésta debe ser:

1.° *Fundada en hechos observados* y continuamente confirmada por ellos. Tal es el sentido que suele atribuirse al célebre dicho de Newton: *"Hypotheses non fingo."*

Si se examina el contexto de esta frase, se encuentra en ella un sentido del todo diferente. Newton confiesa simplemente que, a despecho de sus investigaciones, no ha hallado ninguna explicación suficiente del hecho de la gravitación: "No he conseguido todavía deducir de los fenómenos la razón de estas propiedades de la gravedad, y no forjo hipótesis." (*Principes*, II.)

2.° *No contradicha por alguna verdad cierta* suministrada por una ciencia superior, verbigracia, la Teología revelada, la Filosofía (regla generalmente no aceptada por los sabios modernos).

3.° *Admitida solamente como probable*, en concepto de hipótesis, mientras no haya sido demostrada. Así entendida, no menoscabará, como se le reprocha a veces, la imparcialidad del sabio, quien no debe empeñarse en mantenerla a toda costa, sino inquirir si es verdadera.

4.° *Simple*, es decir, que entre dos hipótesis se escoja la que encierra el menor número de complicaciones inútiles. Esta elección exige mucha prudencia, por cuanto, aun admitiendo que la naturaleza obra siempre por las vías más simples, no es cierto que éstas sean las que aparecen como tales a nosotros, que con frecuencia ignoramos la complejidad de los elementos y causas puestos en juego. "La naturaleza no es un infante."

535. **Especies.** — Podemos distinguir hipótesis:

I. — Según la *naturaleza* de los hechos o seres que se han de explicar:

1.° *Físicas.* — Sobre una ley de coexistencia, de causalidad, de finalidad, o sobre su fórmula cuantitativa o cualitativa exacta (ley modal, Cf. n.° 589). Así, para describir el movimiento de los planetas alrededor del Sol, Kepler imagina diecinueve líneas antes de llegar a la idea de la elipse.

2.° *Morales.* — Sobre las causas o los motivos de un hecho humano, por ejemplo, en Historia, en Sociología, en Derecho, etc.

3.° *Hermenéuticas.* — Sobre la restauración o la interpretación de un documento (Cf. n.° 606).

II. — Según el *número* de hechos que pretenden explicar:

1.° *Especiales* — para un hecho o una categoría restringida de hechos, por ejemplo, la de Claudio Bernard sobre la función glicogénica del hígado (Cf. n.° 568).

2.° *Generales* — llamadas también *teorías* o *sistemas* —, mediante las cuales reunimos en una explicación común gran número de hechos aparentemente diversos, por ejemplo, la hipótesis de la unidad de las fuerzas físicas, de la evolución así universal como limitada en el mundo vegetal y animal, del atomismo químico, de la nebulosa primitiva que formó el sistema solar (Kant y Laplace), etcétera (Cf. n.° 598).

III. — Según el *papel* que desempeñan en la construcción de la ciencia, las hipótesis sobre todo *generales* son:

1.° *Explicativas* — si tienen por objeto proponer las causas reales de los hechos debatidos; p. ej., la de Laplace, la de Darwin.

2.° *Representativas* o *sistemáticas* — si no pretenden otra cosa que ser un medio cómodo de representarnos los hechos, de sistematizarlos, de catalogarlos de una manera práctica; por ejemplo, la hipótesis atómica, la hipótesis de la unidad de las fuerzas físicas. A veces pueden existir sobre una misma cuestión varias hipótesis, que en manera alguna están de acuerdo, pero cada una de las cuales interpreta mejor ciertos hechos que permite representar más fácilmente en una fórmula matemática. Así, a propósito de la luz, hallamos las tres teorías de la emisión óptica, el movimiento ondulatorio y el flúido electromagnético.

A las teorías puramente representativas tiende cada vez más la ciencia moderna. "Las teorías matemáticas no tienen por objeto revelarnos la verdadera naturaleza de las cosas, lo cual sería una pretensión nada razonable. Su única finalidad consiste en coordinar las leyes físicas que la experiencia nos hace conocer, pero que, sin el auxilio de las matemáticas, no podríamos siquiera enunciar." (E. POINCARÉ, *Leçons sur la théorie mathématique de la lumière*, pág. 1.) "Una teoría física no es una explicación; es un sistema de proposiciones matemáticas, deducidas de un exiguo número de principios, que tienen por objeto representar lo más simple, completa y exactamente posible un conjunto de leyes experimentales." (DUHEM, *La théorie physique*, pág. 26.) Y he aquí la conclusión de un opúsculo sobre las teorías de Einstein: "Los lectores que se sientan desconcertados por estas extrañas concepciones deben tener en cuenta que en ellas abunda enormemente el *simbolismo*. Las teorías físicas no pueden tener la pretensión de dar siempre de las apariencias una explicación conforme a la realidad; con frecuencia no son otra cosa que un molde analítico, dentro del cual intenta el físico encerrar las cosas. Y el físico entiende la palabra *real* en un sentido muy diferente

que el filósofo. Entre la teoría de la Relatividad y la Realidad que existe independientemente de nosotros hay, no obstante, un lazo: la armonía de las conclusiones y la potencia de síntesis de esta nueva teoría física deben corresponder, ciertamente, a algo real." (L. POUQUET, *Relativité*, pág. 59.)

536. **Utilidad.** — La concepción de una hipótesis es una etapa capital de la investigación científica, puesto que orienta de seguida la demostración.

Si es *confirmada,* es manifiestamente fecunda. Si *no es verificada* y permanece en estado de hipótesis, conserva aún su utilidad: 1.°, da una satisfacción provisional al afán de unidad y de explicación que nuestro entendimiento experimenta; 2.°, prepara la verdadera solución con las indagaciones y discusiones que provoca, como lo demuestra la historia de todos los grandes descubrimientos; 3.°, además, en muchas ciencias, sobre todo en las experimentales, quedaría muy poca cosa si se cercenara lo que todavía no pasa de ser una hipótesis: "La física moderna — dice E. Naville — no es más que una magna hipótesis en vías de confirmación."

Lo mismo ocurre *si es desmentida* luego por la experiencia. El error proviene, a menudo, de una verdad exagerada o considerada de un modo exclusivo. Además, los sabios posteriores son detenidos, así, a la entrada de falsas rutas en las que, de no mediar esto, se sentirían tal vez tentados a aventurarse. "Tal es la condición de los hombres — escribe Fontenelle, no sin algo de exageración — que no llegan a formarse una opinión razonable sobre un asunto sino después de haber agotado las ideas absurdas que acerca de él se pueden forjar. ¡Cuántos disparates diríamos hoy día si nuestros antepasados no se nos hubiesen adelantado respecto a muchísimos puntos!... Nos los robaron, por decirlo así. Sin embargo, no faltan todavía hombres modernos que se los apropian de nuevo, tal vez porque aun no han sido lo conveniente repetidos." D'Alembert hacía también esta atinada reflexión: "A veces se debe más a un error singular que a una verdad trivial."

Santo Tomás demuestra así la utilidad de las hipótesis, tanto verificadas como desmentidas: "*Homines se ad invicem iuvant ad considerandum veritatem... Directe iuvatur (homo) ab his qui veritatem invenerunt; quia, dum unusquisque praecedentium aliquid de veritate invenit, simul in unum collectum posteriores introducit ad magnam veritatis cognitionem. Indirecte vero, in quantum priores errantes circa veritatem, posterioribus exercitii occasionem dederunt ut, diligenti discussione habita, veritas limpidius appareret.*" (*Comment., in Métaph.*, II, 1.)

§ III. — *La Estadística*

537. **Nociones.** — La demostración lleva a conclusiones ciertas; el raciocinio por analogía y la hipótesis conducen a proposiciones más o menos probables. Pero también se dan hechos en los que intervienen unas leyes harto múltiples y complejas para que puedan ser actualmente inferidas de ellos. En tal caso sólo cabe señalar esos hechos con las circunstancias que los acompañan. Tal es la labor de la *estadística,* que se define: *La relación numérica de los hechos de un determinado orden, metódicamente clasificados de una manera más o menos precisa.* Así, se observan las lluvias, los nacimientos, los suicidios, etc., anotando las circunstancias, su presencia aislada o simultánea, sus variaciones, etc. No es una demostración ni siquiera un ensayo de demostración; no hace sino preparar materiales para el espíritu clarividente que sabrá explotar esos documentos y hacer brotar de ellos una hipótesis.

Fórmanse estadísticas así para una finalidad práctica, verbigracia, en las sociedades de seguros, de rentas vitalicias, etc., como para una finalidad científica frente a hechos complejos de los que es imposible aislar los diferentes elementos, verbigracia, en Meteorología, en Sociología.

538. **Valor.** — ¿Hasta qué punto podemos basarnos en las estadísticas del pasado para prever el porvenir merced a unas leyes generales que hayamos sacado de ellas?

Si se trata de hechos bastante simples en los que generalmente no interviene la voluntad libre, suministrarán a veces unas previsiones bastante exactas. Así, se ha comprobado que en Londres el promedio de las cartas echadas al correo sin dirección es sensiblemente igual cada año.

Si se trata de hechos que pueden depender de causas múltiples — las cuales no siempre intervienen igualmente —, sobre todo cuando estas causas son libres, las previsiones resultan forzosamente más vagas. No sólo deben ser entonces las encuestas completas y minuciosas, indicando las circunstancias de cada hecho, sino que, además, es preciso multiplicarlas, extenderlas a un período de tiempo bastante largo. Únicamente con estas condiciones se puede esperar la obtención de fórmulas cuantitativas bastante exactas y hacer

que aparezca la ley general que regula tales hechos, permaneciendo iguales, por hipótesis, las influencias que obran en la libre elección de la mayoría de los hombres y contrarrestándose y anulándose en grado suficiente las circunstancias particulares de lugar, familia, individuos, etc.; por ejemplo, las estadísticas de suicidios, asesinatos, etc. (Cf. n.° 616).

Respecto a los hechos que no dependen de ninguna ley natural determinada ni de la libre elección de la voluntad, verbigracia, en los juegos de azar, su previsión es mucho más cierta y puede hacerse de conformidad con los principios del cálculo de las probabilidades.

Pero en ningún caso se obtiene mediante la estadística un conocimiento verdaderamente científico (= *per causas*) del hecho en cuestión. Ni siquiera es un argumento, propiamente hablando.

Artículo III

Los argumentos sofísticos

Un buen método científico no solamente debe utilizar las diferentes clases de demostración, no atribuyendo a los argumentos probables más que el valor restringido que merecen, sino también poner en guardia contra los argumentos sofísticos que pueden desviar el espíritu.

539. **Noción.** — Llámase *sofisma* un *raciocinio que, pareciendo justo y verdadero, adolece de algún defecto e induce por ello a error.* Cuando se comete involuntariamente, se denomina a veces *paralogismo,* distinción falta de interés para el lógico, quien no tiene por qué tener en cuenta las intenciones del que raciocina.

La Lógica defiende ya contra los malos raciocinios por el solo hecho de enseñar a raciocinar con justeza; importa, no obstante, mostrar cómo se raciocina mal, llamar la atención acerca de las formas que corrientemente emplea el sofisma, enseñar a descubrir rápida y certeramente el vicio de un raciocinio falso. No es, pues, su cometido indagar las causas del error en el espíritu humano, problema que concierne a la Psicología, ni combatir los errores en sí mismos, sino tan sólo poner de relieve la ilegitimidad del proce-

dimiento con que se ha llegado a una conclusión errónea partiendo de premisas verdaderas.

540. **División.** — Aristóteles y Santo Tomás, entre los antiguos, y Stuart Mill, entre los modernos, han propuesto diversas clasificaciones de los sofismas, que vamos a completar aquí la una con la otra.

Dejaremos aparte los sofismas que Stuart Mill llama "de simple inspección", a saber, ciertas percepciones falsas de nuestros sentidos que resultan de una torpe asociación de ideas o imágenes al *sensatum* único percibido (Cf. n.° 225), o bien ciertas conclusiones de raciocinios implícitos, justos en sí mismos, pero fundados en una premisa errónea o equívoca, admitida por costumbre como verdadera (= fundados en un prejuicio). Ciñámonos a los sofismas propiamente dichos, es decir, a los raciocinios — deductivos o inductivos — que hace falsos un vicio de su forma o de su materia.

541. **Sofismas de deducción.**

I. *Formales.* — Consisten en la infracción de alguna de las reglas del silogismo categórico, hipotético, modal, etc., infracción que en los silogismos categóricos resulta ordinariamente de una imperfección del lenguaje — *sophismata in voce,* decían los escolásticos —, a saber:

1.° La *significación equívoca* de un término que resulta de una acepción o de un sentido diferente en dos proposiciones, por ejemplo:

Lo que es raro cuesta caro,
Es así que una vivienda poco cara es rara,
Luego una vivienda poco cara cuesta caro.

2.° La *anfibología* de una proposición que resulta de una construcción gramatical ambigua, de doble sentido, por ejemplo:

2 veces 3 y 2 = 8,
Es así que 10 = 2 veces tres y 2,
Luego 10 = 8.

O bien el raciocinio facilitado por Ennio a Pirro (Cf. CICERÓN, *De Divinatione,* II, n.° 56) cuando éste recibió del oráculo de Apolo esta respuesta: "AIO TE, AEACIDA, ROMANOS VINCERE POSSE."

Quidquid Sibylla vaticinatur certissime verum est,
Atqui Sibylla me romanos vincere posse vaticinatur,
Ergo me romanos vincere posse (me victurum esse) est verum.

3.º El *tránsito del sentido compuesto al sentido diviso,* o *viceversa.* En una proposición un término se entiende como unido a una cosa, verbigracia, a todos los objetos de tal clase o a una circunstancia capital, y en la otra se toma ese mismo término como separado de esa cosa; o viceversa, por ejemplo:

2 y 3 = 5,
Es así que 2 y 3 son una cantidad inferior a 4,
Luego una cantidad inferior a 4 = 5.

O bien:

El que está sentado no puede andar,
Es así que tú estás sentado,
Luego tú no puedes andar.

4.º El *sofisma de figura de lenguaje,* que consiste en dar la misma significación a expresiones diferentes compuestas de palabras semejantes, por ejemplo:

El que toca una cosa está en contacto con ella,
Es así que Juan toca las de Villadiego,
Luego Juan está en contacto con Villadiego.

II. *Materiales.* — Resultan, éstos, de las proposiciones que integran el raciocinio.

1.º El *sofisma del accidente,* que consiste en transformar en carácter esencial y universal una circunstancia accidental y particular, o viceversa. Tal es el sofisma de J. J. Rousseau:

El que ejerce una mala influencia es esencialmente malo,
Es así que el estado social ejerce una mala influencia,
Luego el estado social es esencialmente malo.

Numerosos raciocinios basados en una comparación son sofismas de este género; "comparación no es razón". Por ejemplo:

Las células de un cuerpo no tienen otro fin que procurar el bien general de ese cuerpo,

Es así que los miembros de la sociedad civil son las células del cuerpo social,
Luego los miembros de la sociedad civil no tienen otro fin que el de procurar el bien general del cuerpo social.

2.° El *sofisma de la enunciación hecha desde un punto de vista especial (fallacia dicti simpliciter et secundum quid)*, consistente en tomar un término de una manera general y total, en un sentido que sólo le conviene parcialmente o desde un punto de vista particular. Por ejemplo:

Yo como hoy lo que pesqué ayer,
Es así que ayer pesqué peces vivos,
Luego yo como hoy peces vivos.

3.° La *petición de principio*, consistente en tomar como premisa del propio raciocinio lo que debe ser la conclusión del mismo o fluir de él como corolario. Sea ejemplo el sofisma de Aristóteles denunciado por Galileo:

La naturaleza de las cosas pesadas es tender al centro del mundo,
Es así que, según atestigua la experiencia, las cosas pesadas tienden al centro de la tierra,
Luego el centro de la tierra es el centro del mundo.

No puede afirmarse la mayor si de antemano no se considera el centro de la tierra como el centro del mundo.

Si hay doble petición de principio, es decir, si se prueban dos proposiciones, la una mediante la otra, se obtiene un *círculo vicioso*. Tal es el empleado por Platón cuando en el *Theetetes* prueba la espiritualidad del alma por su inmortalidad y en el *Fedón* la inmortalidad por la espiritualidad.

Lo que es inmortal es espiritual,
Es así que el alma es inmortal,
Luego el alma es espiritual.

Lo que es espiritual es inmortal,
Es así que el alma es espiritual,
Luego el alma es inmortal.

Aristóteles demostró de una manera definitiva que, por numerosos que se imaginen los intermediarios, hay ahí un sofisma. En efecto, reduzcamos, por vía de simplificación, la serie total a cuatro verdades A, B, C, D, dispuestas en círculo. D se demuestra con el auxilio de C, C por B, B por A, A por D. Pero la conclusión es lógicamente posterior al principio; por lo tanto, A, consiguiente de D, le es posterior y al

mismo tiempo le es anterior, puesto que es su principio, por los intermediarios B y C, lo cual es contradictorio.

4.° La *ignorancia de la cuestión (ignoratio elenchi)* consiste en probar una cosa distinta de la que se quiere establecer; sofisma frecuente en las discusiones humanas, en las que uno, voluntaria o involuntariamente, con facilidad se desvía de la cuestión debatida. Por ejemplo, un abogado demuestra que su cliente ha sido un buen soldado, en vez de establecer que no es reo del crimen de homicidio de que se le acusa. Escudados en un sofisma de esta clase, muchas personas sostienen que no se han de denunciar, impugnar o refutar las doctrinas perversas de un escritor so pretexto de que es hombre de buena fe, como si esta disposición del todo interior disminuyera o suprimiera los malos efectos externos de sus escritos.

542. **Sofismas de inducción.** — Pueden resultar:

1.° De la *observación inexacta* de los hechos. La observación que debe constituir el punto de partida de la inducción, no se ha llevado a cabo o se ha efectuado mal. En lugar de ver únicamente lo que hay, se ve lo que se quiere ver; nadie ve aquello que no quiere ver. "El mayor desorden del espíritu consiste en creer en las cosas porque se quiere que sean, no porque se ha visto que son en efecto." (BOSSUET.)

2.° De la *interpretación inexacta* del hecho observado. Considérase como causa del hecho lo que no lo es *(fallacia non causae ut causae)*, lo que sólo es una circunstancia concomitante del mismo, la ocasión, la condición, un simple antecedente *(post hoc, ergo propter hoc)*, una causa parcial. Tal es el origen de no pocas supersticiones, verbigracia, la del número 13.

3.° De una *enumeración insuficiente* que hace ilegítima la inferencia inductiva. Erígese en ley general una relación cuyo carácter esencial no ha sido suficientemente verificado. En este sentido se abusa con frecuencia de los ejemplos; es el sofisma *"ab uno disce omnes"*.

Estos diferentes sofismas a menudo se encuentran juntos en una misma inducción.

Digamos, para terminar, unas palabras sobre la *paradoja*, que desde luego no es un raciocinio propiamente dicho. Recibe este nombre el juicio que contradice una opinión común. Sólo merece en verdad la nota peyorativa que se le aplica cuando es verdadera la opinión contradicha.

Útil en ciertas circunstancias para hacer resaltar mejor la verdad de la afirmación contraria, resulta fácilmente peligrosa cuando se emplea por costumbre. Sobre ocultar con frecuencia una ignorancia que uno no quiere confesar, conduce poco a poco al escepticismo, enervando, so pretexto de amplitud de espíritu, las convicciones más legítimas, violentando la tendencia innata del entendimiento hacia la certeza y destruyendo los generosos arranques de la voluntad que tienen necesidad de creencias sólidas en que apoyarse.

Capítulo II

LA CIENCIA Y LAS CIENCIAS

La ciencia según los escolásticos. — Concepto moderno de la ciencia. — Finalidad de la ciencia. — El espíritu científico. — División aristotélica de las ciencias. — División moderna. — Mutuas relaciones de las ciencias.

Encuéntranse en los escolásticos y en la Filosofía moderna dos conceptos diferentes de la ciencia que importa precisar.

543. **La ciencia según los escolásticos.** — Esta palabra puede ser tomada en dos sentidos distintos:

I. — En sentido *objetivo* significa un conjunto de proposiciones ciertas, razonadas y lógicamente ordenadas, que comprende definiciones, clasificaciones y raciocinios (con conclusiones a veces tan sólo probables), concernientes a una esfera más o menos vasta del ser considerado desde un punto de vista determinado. En este sentido se llaman ciencias la Filosofía, la Física, la Biología, etc., y una determinada ciencia se halla expuesta en tal manual, siendo únicamente la ciencia así entendida la que merece se le aplique con alguna verdad el dicho de Condillac: "Una ciencia no es otra cosa que una lengua bien hecha." (Cf. n.° 401.)

II. — En el sentido *subjetivo* de la palabra, la ciencia es considerada como la cualidad del sujeto de quien se dice que sabe, que es sabio *(sciens)*, y se define *el conocimiento cierto de una cosa necesaria por su propia causa.* "Tener ciencia de una cosa, dice Aristóteles, es conocer su causa real, saber que ella es su causa y que no puede ser de otro modo." (*Post. Analyt.*, I, 2.) La ciencia — al menos la ciencia perfecta — se distingue, pues, del conocimiento vulgar por tres caracteres. Debe:

1.º Ser *cierta* con una certeza racional, fruto de la demostración —al menos respecto a cierto número de sus afirmaciones, que pueden hallarse mezcladas con hipótesis —; por consiguiente, ni dudosa ni errónea en su conjunto.

2.º Versar *sobre una cosa necesaria,* a saber, no sobre hechos singulares, contingentes, sino sobre una relación, una ley esencial cuya necesidad metafísica, física o moral (Cf. n.º 465, 1.º), es lo único que puede determinar de por sí el entendimiento a una afirmación racional *cierta.*

"No se puede tener ciencia del individuo, *de singularibus non est scientia,* decían los escolásticos. En efecto, la "quiddidad" del individuo, lo que éste es en cuanto tal, nos escapa y no lo conocemos sino por unos caracteres accidentales que, de sí, sólo le convienen de un modo contingente. Mas ese aforismo únicamente es verdadero: 1.º, respecto a los individuos materiales, no respecto a las substancias espirituales en que cada individuo constituye una especie distinta; 2.º, respecto al individuo considerado como individuo, no en cuanto realiza unas ideas universales. Por esto muchos escolásticos niegan a la Historia la cualidad de ciencia propiamente dicha (Cf. n.º 610).

3.º Consistir en conocer, en cuanto tal, la *causa* o la *razón* propia por la cual, en el orden ontológico, la cosa es lo que es. Tiénese entonces la ciencia del *porqué (propter quid)* de la cosa, mediante la cual, partiendo de la definición de un objeto, que expresa su esencia, se llega a las propiedades de las cuales es ella la causa inmediata; o bien, si se trata de una ciencia abstracta que no versa sobre realidades, se parte del principio para llegar a su consecuencia. A falta de esta ciencia perfecta, se puede saber, por razones que no son sus causas reales propias, sino a menudo efectos, *que (quia)* la cosa es así; ciencia evidentemente imperfecta (Cf. n.º 524, III).

Así entendida, como cualidad del sujeto que sabe, la ciencia puede ser considerada todavía bajo dos aspectos: *a*) como *acto* de concluir actualmente una afirmación de sus premisas; *b*) como *hábito* adquirido por la demostración que puede perfeccionarse y fortalecerse con el ejercicio, y que dispone el entendimiento a discurrir, a raciocinar en la materia científica correspondiente. De ahí la división en ciencia *actual* y *habitual.*

544. **Concepto moderno de la ciencia.** — Bajo el influjo de los diversos sistemas subjetivistas que hemos estudiado en Criteriología y que en una u otra forma niegan al hombre el conocimiento

inmediato de lo real —de los individuos, así como de los tipos de ser universales—; bajo el influjo en particular, del kantismo y del positivismo, se ha formado hoy día un concepto enteramente "fenomenal" y singularmente restringido de la ciencia y de sus caracteres distintivos.

En primer lugar, se la distingue aún del *conocimiento vulgar* —con frecuencia denominado impropiamente conocimiento sensible—, hasta el punto de aislar por completo la una del otro, no siendo ya la ciencia una prolongación reflexiva del conocimiento vulgar (Cf. n.° 2). — Éste, dicen, es incapaz de verdadera certeza, y se ciñe a hacer constar, tales como son, sin interés ni provecho intelectuales, los datos escuetos de la experiencia vulgar, sin discernir los elementos constantes de los accidentales y sin buscar en ellos la manifestación de una relación esencial, de una ley universal.

Por el contrario, el *conocimiento científico:*

1.° Es *cierto, con certeza racional,* clara, distinta, comunicable por demostración.

2.° *Conocimiento de lo general,* se esfuerza por *reducir* lo complejo a lo simple, lo particular a lo general, extrayendo de *individuos concretos* tipos universales; de *hechos singulares,* por diferente que sea su aspecto, leyes generales de sucesión entre dos fenómenos. Por ejemplo, en el carbón que arde, en el hierro incandescente, en el animal que respira, distingue el fenómeno general de la oxidación. Tiene la ambición de simplificar esas leyes, de reducirlas a unas leyes más universales, a fin de llegar, un día, a la ley suprema que regula el mundo y que Taine deifica en una página del todo panteísta:

"En la cumbre superior de las cosas, en lo más alto del éter luminoso e inaccesible, se pronuncia el eterno axioma, y el eco prolongado de esta fórmula creadora compone, por medio de ondulaciones inagotables, la inmensidad del universo. Cada forma, cada cambio, cada movimiento, cada idea, es uno de sus actos. Subsiste en todas las cosas y no es limitada por ninguna. La materia y el pensamiento, el planeta y el hombre, las aglomeraciones de soles y los latidos de un insecto, la vida y la muerte, el dolor y el goce, todos la expresan y no existe cosa alguna que la exprese por entero. Llena el tiempo y el espacio, y permanece por encima del tiempo y del espacio. No se halla en ellos comprendida, y de ella se derivan. Cada vida es uno de sus momentos, cada ser es una de sus formas; y las series de las cosas descienden de ella, conforme a unas necesidades indestructibles, engarzadas por los divinos anillos de su cadena de oro. La indiferente, la inmóvil, la eterna, la todopoderosa, la creadora..., ningún hombre la agota; y cuando descorre el velo de su faz serena y sublime no hay ningún espíritu humano que no se rinda, sobrecogido de

admiración y de horror." (*Les philosophes classiques du XIX^e siècle en France*, págs. 370 y 371.)

3.° *Conocimiento por las causas*, intenta *explicar* lo que ella ha comprobado y analizado, conforme al dicho de Bacon: "*Vere scire, per causas scire.*" Pero las *causas* que la ciencia moderna ambiciona conocer no tienen de común sino el nombre con las causas de la filosofía tradicional. Aquélla se veda toda incursión por los dominios, según ella inaccesibles, de los porqués íntimos y reales, y se contenta con determinar el *cómo* de lo que observa, en forma de *leyes*, leyes del todo fenomenales, que no expresan otra cosa que los *nexos* o *sucesiones constantes de fenómenos*, leyes de coexistencia, de sucesión (de causalidad) o leyes modales. A su ver, la *causa* ora es *el fenómeno o el conjunto de fenómenos que condiciona regularmente la aparición de otro fenómeno* (quedando proscrita toda idea de producción, de influencia real), ora *la ley misma que expresa la relación abstracta constante entre dos fenómenos concomitantes o sucesivos* y que explica los casos concretos de los que no es más que la expresión abstracta. Así, la ley de la gravedad es llamada *causa* de la caída de tal cuerpo (siendo así que, de hecho, esa caída, realmente causada por la atracción de la tierra, no es sino una manifestación de dicha ley).

En consecuencia, todo aquello que rebasa los datos sensibles, el mundo de los fenómenos, no puede ser objeto de conocimiento científico. La Metafísica —asunto de aspiraciones sentimentales— no es una ciencia, como tampoco las ciencias normativas, verbigracia, la Moral, que pretenden estudiar, no ya lo que es, sino lo que debe ser (Cf. n.° 625).

Representa esto un gran progreso para el desenvolvimiento del espíritu humano, si hemos de dar crédito a la *ley de los tres estados* de Augusto Comte. Según el fundador del positivismo, el hombre buscó primeramente las causas de los fenómenos de la naturaleza en unas divinidades, en unas voluntades análogas pero superiores a las nuestras que obran a su antojo: *edad teológica*. Más tarde, al disminuir la fe religiosa, se las substituyó por unas fuerzas ocultas, por ejemplo, las entidades escolásticas, como la virtud dormitiva del opio: *edad metafísica*. En fin, hoy día, renunciando a todos esos seres imaginarios, dándose cuenta de que el influjo causal es algo inobservable, como lo demostró David Hume, el hombre considera como causa de un fenómeno el fenómeno anterior, cuya presencia es una condición necesaria y suficiente de aquél. La ley natural, objeto de la ciencia, no es más que la relación constante que une el fenómeno antecedente al consiguiente; relación que se conoce de una manera más o menos precisa, que incluso se puede expresar, a veces,

con una fórmula matemática *(estado positivo)*. En este estado el espíritu se despoja de todas sus imaginaciones anteriores; y en lugar de las substancias no ve otra cosa que unas "posibilidades permanentes de sensaciones"; en lugar de las causas, unos fenómenos que se condicionan entre sí o la relación misma de condición; en lugar de fines, unos resultados (Cf. n.º 115, 2.º); en lugar de leyes superiores, ideales, divinas, unos enlaces o sucesiones uniformes.

Pero esto es una *teoría del todo artificial*, generalmente abandonada en nuestros días. Esos tres estados no solamente pueden coexistir en la humanidad y, lo que es más, en un mismo espíritu — cosa que reconoce Comte expresamente —; sino que pueden darse por igual a propósito de un mismo problema que puede uno estudiar y resolver a la vez como teólogo, como metafísico y como físico.

Hay en esta concepción positivista de la causa el enojoso abuso de palabras que ya hemos notado en Ontología (Cf. n.º 111). Se ha de reconocer, con todo, que es lícito estudiar con esmero el cómo de los hechos, el modo como actúan las causas materiales — descuidado un poco por los escolásticos, sobre todo por carecer de instrumentos de medida precisos —, a condición de que no se limite a sólo esto el ámbito de la ciencia humana.

545. **Finalidad de la ciencia.** — Ésta persigue un doble objetivo:

1.º *Especulativo.* — Hacer conocer el mundo, hacer entender lo más posible el porqué y el cómo de lo que vemos en él, explicándolo por unas causas y leyes generales y satisfaciendo, así, la natural tendencia de nuestro espíritu a darse una razón de las cosas.

2.º *Práctico.* — *"Saber para prever, a fin de proveer."* *a*) *Prever* la buena o mala influencia de tal ser, de tal hecho. *b*) *Proveer* a nuestra prosperidad material y moral, poniendo a nuestro servicio las fuerzas útiles de la naturaleza e impidiendo que las actividades perniciosas se ejerciten a expensas nuestras. "Ciencia, y de ahí previsión; previsión, y de ahí acción", decía Augusto Comte. Tal es el fin secundario de la ciencia; mas, a despecho de la frase de Bacon: *"Homo, naturae interpres, quantum scit potest"*, nuestro poder suele ser inferior a nuestro saber, por cuanto no tenemos ninguna clase de dominio sobre muchas causas así útiles como nocivas, verbigracia, la lluvia.

546. **El espíritu científico.** — El sabio — sobre todo el que se consagra a las ciencias de la naturaleza — no solamente debe dar muestras de perspicacia adivinadora, de destreza experimental

y de vigor dialéctico, sino que además ha de aportar a sus estudios unas disposiciones intelectuales cuyo conjunto constituye lo que se llama espíritu científico, a saber:

1.° *Fe en la ciencia,* es decir, en el *determinismo de la naturaleza* que ella supone y en el *valor de nuestras facultades de conocimiento,* que son su instrumento.

No es, con todo, necesario, como sostienen algunos, que excluya la posibilidad de derogaciones milagrosas de las leyes regulares de la naturaleza ni la existencia de realidades metafísicas — esencias, substancias, causas reales, fines — en los datos sensibles que estudia desde su punto de vista particular.

2.° *Independencia del pensamiento* respecto a las concepciones científicas en boga a su rededor, aunque justipreciando las conquistas de sus predecesores; independencia, asimismo, respecto a las teorías que no pasan todavía de hipótesis, por sugestivas que sean, y aun más respecto a sus propias invenciones que tan fácilmente propende a considerar como ciertas antes de haberlas verificado. Pasteur dió, entre otros, un excelente ejemplo de esta probidad científica, principalmente en sus investigaciones concernientes a la generación espontánea.

3.° Justa *sumisión intelectual* a las afirmaciones ciertas, ora de la Revelación divina, ora de una ciencia superior, como la Metafísica. No pudiendo la verdad contradecir a la verdad, es perder el tiempo orientar las propias investigaciones científicas en una dirección en la que se sabe hay que chocar con una verdad de orden superior cierta, a no ser que se obre así para confirmarla con argumentos científicos.

En general, hoy día se prescribe al científico una actitud contraria, so pretexto de que el sabio es distinto del filósofo y del teólogo. Como si el hombre no trabajase con el mismo entendimiento y sobre el mismo objeto cuando estudia una misma cuestión, verbigracia, la de la generación espontánea, como teólogo, como filósofo y como científico.

547. **División aristotélica de las ciencias.** — Aristóteles y, en pos de él, los escolásticos dividen las ciencias en:

Teóricas
- ***Física,*** que versa sobre las cualidades sensibles, abstraídas de la materia individuada.
- ***Matemática,*** que versa sobre la cantidad, abstraída de las cualidades sensibles.
- ***Metafísica,*** que versa sobre el ser, abstraído de la cantidad.

Prácticas { *Lógica*, que versa sobre la dirección de las operaciones inmanentes del entendimiento.
Moral, que versa sobre la dirección de las operaciones inmanentes de la voluntad.

La parte importante de esta división es la distinción de las ciencias teóricas, distinción verdaderamente científica, puesto que está basada en el principio capital de especificación de las ciencias, a saber, la cognoscibilidad, la inteligibilidad mayor o menor de su objeto. Éste, respecto a nuestro entendimiento abstractivo, depende de su desasimiento más o menos perfecto de las cosas concretas, en las que se halla como materializado (un objeto es tanto menos inteligible cuanto más material es). Así, esta división deja abierta la lista de las ciencias nuevas que pueden aparecer, por ejemplo, en la categoría de la Física, que abarca el estudio completo de los seres y de los hechos de la naturaleza.

Repróchasele, de ordinario, que no señala suficientemente el profundo abismo que, según se dice, media entre la Filosofía y las demás ciencias, entre la Metafísica, que investiga las causas últimas y ocultas, y las ciencias experimentales, que se contentan con descubrir las relaciones generales entre los fenómenos sensibles; reproche que parece más bien un encomio, dado que el saber humano debe constituir un todo continuo.

548. **Divisiones modernas de las ciencias.** — Citemos solamente las más conocidas.

I. — *Francisco Bacon* (1561 - 1626) y *D'Alembert* (1718 - 1783), en el Discurso preliminar de la Enciclopedia, distinguen las ciencias según las *facultades* que más intervienen en su constitución:

- *Memoria.* — Historia { Natural. Civil. Sagrada.
- *Imaginación.* — Poesía { Bellas artes. Bellas letras.
- *Razón.* — Filosofía que trata de { Dios. — Teología natural.
  - la naturaleza { Metafísica. Física. Artes mecánicas.
  - el hombre { en general. en su cuerpo. en su alma. en sus relaciones sociales.

Pero la base de esta división está mal escogida, por cuanto todas las facultades de conocimiento intervienen más o menos en cada ciencia. Además, se mezclan ahí las ciencias con las artes.

II. — *Ampère* (1775 - 1836) propone una clasificación dicotómica, que lleva a un total de 128 ciencias del último orden, asaz *artificial* en consecuencia, basada en la naturaleza de los objetos estudiados y en el aspecto bajo los cuales se les considera. He aquí las principales divisiones:

- ***Cosmológicas*** (κόσμος)
  - Cosmológicas propiamente dichas
    - **Matemáticas.**
    - **Físicas.**
  - Fisiológicas
    - **Naturales.**
    - **Médicas.**
- ***Noológicas*** (νοῦς)
  - Noológicas propiamente dichas
    - **Filosóficas.**
    - **Dialegmáticas.**
  - Sociales
    - **Etnológicas.**
    - **Políticas.**

III. — *Augusto Comte* (1798 - 1857) distingue primeramente las ciencias:

- ***Abstractas (fundamentales)***, que estudian las leyes generales independientemente de los seres concretos en los cuales se realizan.
- ***Concretas (derivadas)***, que estudian estos seres considerados en su complejidad concreta, verbigracia, la cosmografía, la meteorología, la geología, la botánica, la zoología, etc.

Las ciencias *fundamentales* pueden a su vez ser clasificadas de una manera jerárquica, conforme *a la generalidad y a la simplicidad decreciente* de las leyes que estudian; orden lógico, que ha sido, o al menos debería haber sido, el de su desenvolvimiento histórico, hasta tal punto que las ciencias inferiores suponen las superiores y dependen de ellas completamente. Vedlas aquí por orden:

1.°, *Matemáticas;* 2.°, *Astronomía;* 3.°, *Física;* 4.°, *Química;* 5.°, *Biología;* 6.°, *Sociología.*

Pero esta clasificación: 1.°, es *incompleta,* pues no reserva ningún lugar a la Psicología, que Comte no considera como una ciencia (por carecer de objeto y método propios), ni a la Metafísica, que él, a fuer de buen positivista, excluye del ámbito de la ciencia porque no versa sobre objetos sensibles, ni a la Filosofía, que él considera solamente como una síntesis de las demás ciencias; 2.°, *exagera la dependencia* de ciertas ciencias, verbigracia, de las ciencias inferiores respecto a la Astronomía; 3.°, no tiene bastante en cuenta las

ciencias concretas, que no son meras aplicaciones de las precedentes, como él pretende.

IV. — *Herbert Spencer* (1820 - 1903) corrige en este último punto la clasificación de Augusto Comte y distingue las ciencias:

Abstractas, que se ocupan en meras relaciones, en formas generales, verbigracia, la Lógica y las Matemáticas.

Abstractoconcretas, que consideran fenómenos (= concretos), pero al margen de los seres que los realizan, verbigracia, la Mecánica, la Física, la Química.

Concretas, que consideran los seres en su complejidad, verbigracia, la Astronomía, la Geología, la Biología, la Psicología, la Sociología.

Pero esta clasificación, 1.°, se hace desde un punto de vista harto impreciso; 2.°, no muestra el lazo de dependencia existente entre ciertas ciencias; 3.°, omite también la Filosofía, que es la ciencia de las ciencias.

V. — Desde el punto de vista de su método se las divide generalmente: 1.°, en ciencias metafísicas (hoy día desdeñadas); 2.°, ciencias matemáticas; 3.°, ciencias de la naturaleza material: físico-químicas y biológicas; 4.°, ciencias morales.

549. **Sus mutuas relaciones.** — Determinadas ciencias dependen de otras ciencias; Augusto Comte insistió mucho sobre este punto, y, mucho antes que él, los escolásticos habían tratado extensamente de la *subalternancia* de las ciencias. Bástenos decir aquí unas palabras sobre esto. Una ciencia puede depender de otra por razón:

1.° De *su fin,* cuando el fin de una está subordinado al de otra, verbigracia, la política a la moral.

2.° De *su objeto,* cuando una ciencia versa sobre un objeto ya estudiado por otra bajo una formalidad más general y lo considera en cuanto determinado por una diferencia ya esencial, verbigracia, la Biología respecto a la Física, ya accidental, verbigracia, la Medicina respecto a la Biología. Desde este punto de vista todas las ciencias de lo real están desde luego subordinadas a la Ontología.

3.° De *sus principios,* cuando toma sus principios de otra ciencia, verbigracia, la Perspectiva de la Geometría; o cuando sus principios no son sino unas determinaciones de los principios de una ciencia más general a su objeto particular: subordinación impropiamente dicha de todas las ciencias particulares respecto a la

Ontología, en la cual se apoyan y en la que encuentran la defensa de sus principios, por cuanto reduce al absurdo a quienes los contradicen.

Ciertos filósofos modernos, por ejemplo, Fichte, Schelling, Hegel, etcétera, han llegado a pensar que existe una ley suprema, un axioma eterno, como dice Taine (Cf. n.º 544), del que las demás leyes no son sino determinaciones; concepción quimérica, por cuanto, si los principios de la Ontología se denominan primeros porque se aplican a todo ser, son incapaces de prestar, por vía de deducción, a cada ciencia sus principios propios, cual si los contuvieran todos en acto; éstos expresan las relaciones más generales concernientes a su objeto, obtenidas ya por simple análisis de conceptos, ya por inducción.

Capítulo III

LOS MÉTODOS PARTICULARES

§ I. — *El método de las Matemáticas*

Nociones. — División. — Método: la demostración.
Art. I. — Los principios de la demostración matemática.
Los principios complejos e incomplejos. — Los axiomas. — Los postulados. — Las geometrías no-euclidianas. — Origen de las nociones matemáticas. — Las definiciones matemáticas.
Art. II. — El mecanismo de la demostración matemática.
Sus características. — Sus especies. — Función de los principios. — Cometido de la inducción.
Valor de las Matemáticas.

Hasta aquí hemos estudiado, en general, las diferentes rutas que puede seguir el espíritu humano para descubrir, demostrar o hacer probable una verdad. Réstanos mostrar el empleo de esos varios procedimientos en cada una de las grandes clases de ciencias inscritas en el programa. A decir verdad, cada ciencia exige el empleo de casi todas las formas de raciocinio enumeradas; mas hay algunas de las que cada ciencia se sirve preferentemente, y éstas son las que vamos a estudiar de un modo especial al tratar de cada método particular.

550. **Nociones.** — En general, las Matemáticas estudian las propiedades cuantitativas de los cuerpos.

Independiente de la naturaleza de las cosas, homogénea, modificable tan sólo por aumento o disminución, la *cantidad* abstracta puede ser:

1.° *Discontinua (discreta)*, constituída por una pluralidad mayor o menor de individuos medida por una unidad, y constitutiva, así, de un número *(multitudo mensurata per unum)*, que no puede crecer sino por grados determinados, por unidades enteras o fraccionarias entre las cuales existe un verdadero salto que franquear, entre las cuales no hay continuidad.

2.° *Continua*, divisible en partes homogéneas indefinidamente múltiples, que, antes de la división, sólo se hallan en potencia en el todo. Distínguese el continuo:

1.° *sucesivo*		el tiempo.
2.° *simultáneo espacial* .	de tres dimensiones	(volúmenes).
	de dos dimensiones	(superficies).
	de una dimensión	(líneas).
3.° *sucesivo y espacial* .		el movimiento local (objeto de la Mecánica).

Por esto se definen las Matemáticas *ciencia de los números y de las figuras.*

551. **División.** — Divídeselas en Matemáticas *puras* y en Matemáticas *aplicadas*, según estudien las propiedades de la cantidad discreta o continua de una manera *abstracta* o en sujetos *concretos.*

I. *Matemáticas puras:*

1.° Concernientes a los *números:*
   a) La *Aritmética*, que estudia los números, su formación, sus propiedades y las combinaciones que cabe hacer con ellos (cálculo).
   b) El *Algebra*, que estudia las relaciones generales de los números representados por letras. Es una generalización de los resultados de la Aritmética a la vez que una simplificación de sus procedimientos.
   c) El *Análisis*, que trata más especialmente de la dependencia de una magnitud llamada función respecto a otra o varias magnitudes llamadas variables. Estudia la dependencia, precisa sus leyes generales y suministra procedimientos para el estudio sistemático de las funciones.

2.° Concernientes a las *figuras:*
   a) La *Geometría*, que estudia las figuras, sus propiedades particulares, sus mutuas relaciones de posición y de magnitud.
   b) La *Geometría analítica*, que forma un conjunto de métodos particulares que permiten estudiar las propiedades de las figuras mediante el Algebra.
   c) La *Mecánica racional*, que estudia el movimiento de los cuerpos de una manera abstracta, independientemente de las condiciones concretas en que se realiza.

II. *Matemáticas aplicadas.* — Utilizando para el estudio cuantitativo de los cuerpos concretos las conclusiones establecidas por las Matemáticas puras, determinan sus condiciones de aplicabilidad y el grado de aproximación de los resultados a los cuales ellas llegan. Mencionemos, entre otras, la Astronomía, la Mecánica celeste, la Geodesia, la Física matemática, el cálculo de las probabilidades, etc.

552. **Método.** — Las Matemáticas tienen, pues, por objetivo medir las magnitudes, analizar sus propiedades y determinar sus leyes de variaciones correlativas. Este objetivo es conseguido de una manera directa o indirecta. Así, medir una magnitud es compararla a otra magnitud de la misma naturaleza tomada como unidad. Si la comparación directa no es posible, por ejemplo, entre un número entero y un número fraccionario, una recta y una curva, una línea y una superficie, etc., hay que encontrar medios indirectos para reducir las magnitudes más complejas a la medida de la recta o del número entero.

Para descubrir esas relaciones entre magnitudes diferentes, se recurrió por de pronto a la *experiencia,* induciendo una ley general de cierto número de comprobaciones particulares. Así es como los egipcios vinieron en conocimiento de que el cuadrado construído sobre la hipotenusa de un triángulo rectángulo es igual a la suma de los cuadrados construídos sobre los otros dos lados; así es como en Babilonia se sabía que el lado del hexágono regular es igual al radio del círculo circunscrito. Pero con ello se llegaba sólo a establecer lo que es (demostración *quia*), sin mostrar su razón intrínseca. Las Matemáticas no pasaron al estado perfecto sino cuando establecieron por qué tal cosa debe ser así mediante demostraciones *propter quid,* basadas en unos principios de los que se deducían las consecuencias necesarias.

Tal es el método principal de las Matemáticas, cuyos principios y mecanismo vamos a estudiar sucesivamente.

ARTÍCULO I

Los principios de la demostración matemática

553. **Principios complejos e incomplejos.** — La demostración, como hemos visto, se apoya en último análisis sobre *propo-*

siciones no demostradas, evidentes por sí mismas, que se llaman *principios complejos*, y se deriva de ciertas *nociones* que son sus *principios incomplejos* (Cf. n.os 519 y 523). Estudiemos, ante todo, los primeros.

Todo raciocinio está basado implícitamente en ciertas leyes generales del pensamiento que se denominan *primeros principios* de la razón y son comunes a toda ciencia porque expresan las leyes del ser en cuanto tal; por ejemplo, los principios de identidad, de contradicción, de exclusión de tercero, de razón suficiente; pero en cada ciencia puede haber, además, unos *principios propios* de su objeto particular. En las Matemáticas éstos son de dos clases: los *axiomas* y los *postulados*.

554. **Los axiomas.** — En general reciben el nombre de *axiomas* (ἀξιώματα, *dignitates*) ciertas verdades muy generales, inmediatamente evidentes; en especial, se llaman *axiomas matemáticos ciertas proposiciones inmediatamente evidentes, indemostrables, que enuncian una relación determinada entre dos magnitudes indeterminadas*.

Distínguense: 1.°, de los *primeros principios*, porque sólo conciernen a la cantidad, no a todo el ser; 2.°, de las *definiciones*, porque sólo enuncian una relación, y no la esencia, el tipo de ser, expresado por una noción. Pueden citarse como ejemplos los siguientes axiomas: Dos cantidades iguales a una misma tercera son iguales entre sí; El todo es mayor que la parte; Las sumas de cantidades iguales son iguales. Euclides cuenta doce; Legendre, cinco; Bain, dos.

Evidentes, porque son analíticos — basta analizar los términos para ver que el predicado conviene esencialmente al sujeto —; sólo son demostrables indirectamente por reducción al absurdo. Negarlos conduce a negar el principio fundamental de identidad, del que, por otra parte, no son sino determinaciones inmediatas concernientes al terreno de la cantidad, en el que son, en consecuencia, universales y necesarios.

555. **Los postulados.** — Además de los principios concernientes a todas las matemáticas, que son los axiomas, existen otros, *propios* de tal ciencia particular, verbigracia, de la Geometría o de la Mecánica, que se llaman postulados (y a veces axiomas propios). Verdaderos principios, por ser indispensable su intervención para la de-

mostración de otras verdades; menos generales que los axiomas, por el hecho de *anunciar una relación determinada respecto a unas magnitudes determinadas,* pero también inmediatamente evidentes, imposibles de demostrar, los postulados son unas verdades que el matemático demanda *(postulat)* le sean concedidas para proseguir sus demostraciones. Tal es, por ejemplo, el postulado que Euclides intercala después de su 31.ª proposición: Por un punto dado en un plano sólo puede trazarse una paralela a una recta dada en el mismo plano.

Los *escolásticos* consideran los postulados como unas proposiciones analíticas evidentes por sí mismas. Muchos *modernos* dudan de su verdad absoluta, sosteniendo, por ejemplo, que la geometría euclidiana no es más verdadera que las geometrías no-euclidianas, basadas en otros postulados, que tal vez es solamente más sencilla y más cómoda en el estado actual de nuestros conocimientos. He aquí los argumentos que aduce Enrique Poincaré para establecer que el postulado de Euclides no es necesario:

1.° Si este postulado fluyera necesariamente de las nociones precedentes, no podría ser negado sin sembrar al punto la contradicción en el conjunto de la Geometría. Ahora bien; se han podido prolongar indefinidamente los teoremas sin chocar con contradicción alguna. — Pero: *a*) Esto no prueba en modo alguno que sea legítimo negarlo; se podría construir una Teodicea basada en la idea de un Dios que fuese malo. *b*) Si la contradicción no ha aparecido todavía, puede manifestarse más tarde.

2.° Lo que prueba que ese postulado no es necesario es que los postulados contrarios han sido realizados en las geometrías no-euclidianas. — Pero esas geometrías no se constituyen sino gracias a unas deformaciones arbitrarias del sentido de las palabras y presentan la inferioridad de no verse confirmadas por la experiencia, de no corresponder a la extensión tal como la perciben nuestros sentidos y se la representa la imaginación, de la cual no debemos desconfiar aquí, como en Metafísica, puesto que se trata de objetos materiales. Importa dar algunos detalles sobre esas metageometrías.

556. **Las geometrías no-euclidianas.** — Las principales son la de Riemann y la de Lobatchewsky. Según Riemann, no se puede trazar por un punto dado en un plano ninguna paralela a una recta dada en ese plano; según Lobatchewsky, pueden trazarse una infinidad. Estas afirmaciones son resultado del concepto del espacio, esencialmente curvo, esférico, según el primero; seudoesférico, según el segundo; y de hecho

descansan en unos equívocos, por cuanto las palabras línea, plano, etc., tienen para ellos un sentido muy diferente del nuestro; por ejemplo, definen la línea recta como una línea tal, que entre dos puntos del espacio no se puede trazar sino una de esta clase.

Asimismo, niegan los otros dos postulados que supone la geometría euclidiana, a saber:

1.° Que el espacio tenga necesariamente tres dimensiones; cuando nada prueba que el espacio no pueda tener una, dos, tres, cuatro o *n* dimensiones. — Mas: *a*) el espacio real que percibimos, así como el espacio imaginario que imaginamos, presenta tres dimensiones, siéndonos imposible representárnoslo diversamente; trátase aquí de un dato del mundo real de los cuerpos, no de una concepción arbitraria; *b*) además, se juega en torno a una expresión equívoca; el espacio de *n* dimensiones es una pura metonimia basada en que, correspondiendo la geometría de la línea, del plano y del volumen a las funciones de una, dos o tres variables, se habla igualmente de geometrías de cuatro o *n* dimensiones para simbolizar funciones de cuatro o de *n* variables.

2.° Que el espacio sea homogéneo, de suerte que puedan desplazarse en él las figuras sin deformarlas. — Mas, sólo se puede negar ese postulado si se considera como un carácter esencial del espacio el ser curvo, lo que equivale a modificar también arbitrariamente una noción corriente, por cuanto la noción de espacio no dice otra cosa que una pura extensión de tres dimensiones indefinidas, sin determinación substancial o de otra clase, y sin heterogeneidad alguna.

557. **Origen de las nociones matemáticas.** — Antes de estudiar los principios incomplejos de la demostración, o sea, las definiciones, no será inútil precisar el origen psicológico de las nociones matemáticas que ellas expresan. Como en el problema general del origen de las ideas (Cf. n.° 306), nos hallamos aquí ante tres teorías principales:

1.° *Innatista* o *racionalista.* — Las ideas de los números y de las figuras existen en nuestro espíritu anteriormente a toda experiencia. — Teoría falsa, como todo innatismo de ideas, cuya consecuencia sería que cada hombre posee, desde el despuntar de su razón y sin trabajo alguno, todas esas nociones, y que no explica por qué son ellas aplicables a un mundo exterior donde no las viésemos realizadas, ni aun imperfectamente.

2.° *Empirista.* — Esas ideas son unos datos directos de la experiencia sensible. — Mas: *a*) Por lo que respecta a los *números,* la experiencia, aparte de que no nos hace conocer ni los grandes números, ni los números fraccionarios, ni, sobre todo, la serie regular de los mismos, no nos da ni un solo número, sino únicamente pluralidades de cosas. El número, pluralidad medida por la unidad, si es sugerido por la experiencia, no existe como tal sino

en el espíritu que cuenta. *b*) Por lo que respecta a las *figuras*, la experiencia sólo nos presta un exiguo número de ellas, la mayor parte del tiempo muy imperfectas, y en modo alguno las líneas o las superficies abstractas.

3.° *Intelectualista* o *empíricorracionalista*. — Dichas ideas son elaboradas por el espíritu con materiales tomados a la experiencia:

a) Respecto a los *números*, siendo obtenida la idea de unidad por abstracción de un individuo cualquiera — y dígase lo mismo respecto a la de dualidad —, el espíritu construye por adición todos los demás números, atribuyendo a cada uno de ellos un signo convencional que lo fija. Veintiséis palabras y diez cifras bastan para expresar todos los números posibles. Mediante generalizaciones sucesivas el espíritu construye luego los números fraccionarios, irracionales, negativos, complejos, transcendentes; los signos del Álgebra, todavía más generales, simplifican a su vez las operaciones matemáticas.

b) Respecto a las *figuras*. — Si nos es fácil abstraer de los cuerpos que percibimos las nociones de volumen, superficie, línea y punto que en ellos están realizadas, resulta más difícil explicar cómo formamos con esos elementos las figuras definidas, perfectamente regulares en sí mismas, que constituyen el objeto de la Geometría, puesto que la naturaleza no nos ofrece ningún objeto en sí perfectamente regular de donde podamos abstraerlas.

El problema no es, con todo, insoluble. Observemos por de pronto que la experiencia nos suministra muchas figuras, que, si no son en sí mismas perfectamente regulares, nos aparecen ordinariamente como tales, a causa de la imperfección de nuestros sentidos — por ejemplo: un hilo tendido, un rayo de sol filtrándose por una pequeña abertura, la luna llena, la superficie de un agua tranquila, las facetas de un cristal, las figuras artificiales, etc. —, y que pueden ayudarnos a formar las nociones correspondientes. Además, una vez adquiridas las nociones de espacio, fácilmente concebido como homogéneo, y de movimiento — nociones sugeridas por la experiencia externa —, vemos que entre los diferentes caminos posibles entre dos puntos existen unos más cortos que otros. De ahí el concepto: 1.°, de la línea recta, formada por el camino más corto; 2.°, del plano, obtenido mediante el desplazamiento de una recta que pasa por un punto fijo y se apoya en una recta fija; 3.°, de las paralelas rectas, que, trazadas en un mismo plano, tienen una perpendicular común; 4.°, de la circunferencia, de la esfera, etc.

Así, el espíritu, combinando líneas y superficies, puede construir todas las figuras de la Geometría en estado perfecto.

Es, pues, inútil recurrir, con ciertos partidarios de esta teoría, a una rectificación por nuestra parte de las figuras imperfectas del mundo material; rectificación por otro lado imposible, porque supone la presencia en el espíritu de la figura, del modelo ideal, cuya formación hay que explicar precisamente.

558. **Las definiciones matemáticas.** — Siendo las nociones matemáticas unas construcciones de nuestro espíritu, para definirlas, para expresar lo que son, basta indicar cómo se forman; en otros términos, esas definiciones son generalmente *genéticas,* mostrando a la vez la esencia del objeto definido, fruto de una particular ley de construcción, su posibilidad y su dependencia de nociones anteriores.

Por consiguiente, a diferencia de las definiciones experimentales, que se forman *a posteriori,* descriptivas y perfectibles, esas definiciones *constructivas* son *engendradas de un solo golpe;* son *definitivas* e *inmutables,* desde el momento en que el espíritu ha concebido la ley generatriz de un número o de una figura; son *necesarias* y *universales* respecto a todos los espíritus y en todos los puntos del espacio doquiera homogéneo, y *sirven de principios,* de puntos de partida, no de conclusiones, para descubrir propiedades de los objetos que expresan.

Hay que advertir, sin embargo, que no todas las definiciones matemáticas son genéticas: 1.°, ora porque definir de este modo es harto complicado; 2.°, ora porque se trata de una noción elemental que sólo puede definirse descriptivamente, verbigracia, la unidad, el punto; 3.°, ora porque se puede echar también mano, para definir, de una propiedad característica; así, el número 3 se define: primer número impar, siendo su definición genética: número obtenido por la adición de una unidad al número 2.

Artículo II

El mecanismo de la demostración matemática

559. **Sus características.** — La demostración matemática presenta ciertos caracteres distintivos:

1.° Compónese de premisas no sólo verdaderas, sino *necesariamente verdaderas,* de suerte que realiza plenamente la definición que da Aristóteles de la demostración: Silogismo de lo necesario, de conclusión necesariamente necesaria.

2.° Sólo comprende *proposiciones universales.*

3.° Se basa, no en la cópula de inherencia, sino: *a*) Si se trata de *medidas,* en *cópulas de igualdad o de desigualdad* $= < >$, de modo que se pueden invertir los términos o descomponerlos en partes de total equivalente. *b*) Si se trata de *posiciones,* en otras cópulas de relación (Cf. n.° 46), por ejemplo: *es paralela a, es perpendicular a,* etc.

4.° Consiste, por consiguiente, en *substituir* una magnitud por otra. Para saber la relación de tal magnitud dada a tal otra magnitud dada, se buscarán unos intermediarios tan numerosos como sea necesario, para substituir el uno por el otro y llegar de este modo a una comparación directa, apoyándonos en los axiomas: Dos cantidades iguales a una misma tercera son iguales entre sí; Dos cantidades una de las cuales es igual y la otra desigual a una misma tercera son desiguales entre sí. Pongamos algunos ejemplos sencillos de este procedimiento de substitución.

a) En *Aritmética,* véase este raciocinio elemental:

$$1 + 5 = 6$$
$$3 + 3 = 6$$
$$1 + 5 = 3 + 3$$

b) En *Álgebra.* — Dada la ecuación $x^2 + px + q = 0$, se busca el valor de x en función de p y de q mediante una serie de substituciones de igualdades equivalentes:

$$x^2 + px + q = 0$$
$$x^2 + px + \frac{p^2}{4} - \frac{p^2}{4} + q = 0$$
$$\left(x + \frac{p}{2}\right)^2 - \frac{p^2}{4} + q = 0$$
$$\left(x + \frac{p}{2}\right)^2 = \frac{p^2}{4} - q$$
$$x + \frac{p}{2} = \pm \sqrt{\frac{p^2}{4} - q}$$
$$x = -\frac{p}{2} \pm \sqrt{\frac{p^2}{4} - q}$$

c) En *Geometría,* la substitución de una figura por otra puede hacerse: 1.° Por *superposición;* por ejemplo, para establecer la igualdad de dos triángulos de igual ángulo entre dos lados iguales. 2.° Por *descomposición* de la figura *sin desplazamiento de las partes;* por ejemplo, para demostrar que dos rectángulos de una misma base son entre sí como sus alturas; o *con desplazamiento de las partes;* por ejemplo, para probar que la suma de los ángulos de un triángulo equivale a dos rectos. 3.° Por *transformación* de la figura en una figura equivalente; por ejemplo, para calcular la superficie de un trapecio. 4.° Por todos estos modos a la vez combinados; por ejemplo, en el teorema del cuadrado de la hipotenusa de un triángulo rectángulo.

560. **Sus especies.** — La demostración matemática puede ser indirecta o directa y, en este último caso, sintética o analítica.

I. *Indirecta.* — Este procedimiento, llamado también *reducción al absurdo,* consiste en suponer verdadera la contradictoria de la proposición que se quiere probar y en deducir de esto una absurdidad. Lo absurdo del consiguiente prueba lo absurdo del antecedente (puesto que se trata de una materia necesaria) y, en consecuencia, la verdad de la contradictoria de éste.

Por legítima que sea esta demostración, es imperfecta, por cuanto muestra, ciertamente, que se ha de afirmar tal verdad so pena de contradecirse, pero no manifiesta la razón intrínseca de la misma (Cf. n.° 524, I). No por esto carece de fecundidad; puede suceder, en efecto, que se vea la necesidad de afirmar tal verdad que no podemos establecer directamente (por faltar verdades intermedias o a causa de la dificultad en probarlas), pero que no por esto deja de orientar el espíritu hacia otras verdades nuevas. Además, las verdades así establecidas permiten con frecuencia ahorrarse indagaciones inútiles.

Este método se utiliza, por ejemplo, en Geometría elemental a propósito de la teoría de las paralelas.

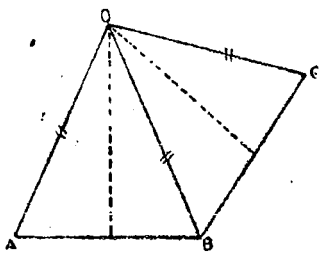
II. *Directa.* — Consiste en mostrar positivamente la verdad de la proposición de una manera:

1.° *Analítica.* — En este caso se parte de la proposición compleja que se ha de demostrar para reducirla a una proposición más simple, de la que es consecuencia necesaria, y así sucesivamente hasta llegar a una proposición cierta cuya verdad garantice la verdad de la que se ha de demostrar. En otros términos, se su-

pone resuelto el problema y se inquiere de qué premisas brota; la verdad de éstas garantiza la de la solución propuesta. Es el método ordinario de *solución de los problemas.*

Para que esta demostración sea legítima es necesario que dos cualesquiera de las proposiciones consecutivas que la integran sean recíprocas desde el punto de vista lógico, es decir, que cada una de ellas entrañe la otra con todas sus consecuencias. De lo contrario, no habría derecho a afirmar que de la verdad de la primera proposición (simple) resulte la de la proposición compleja de la cual se ha partido, por faltar la equivalencia entre todas las proposiciones sucesivas.

Tratemos, por ejemplo, de demostrar que *por tres puntos que no están en línea recta se puede hacer pasar una circunferencia.*

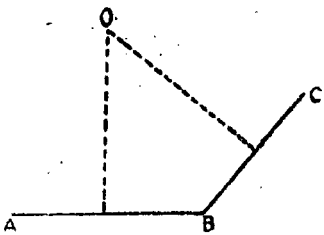


Vemos inmediatamente que el problema consiste en buscar un punto O equidistante de los tres puntos dados A, B, C. Supongamos el problema resuelto, y sea O un punto tal que OA = OB = OC: OAB es, pues, un triángulo isósceles, como lo es OBC. Ahora bien: en tales triángulos las alturas son medianas — propiedad característica —, y, por lo tanto, el centro O debe encontrarse en la intersección de las perpendiculares levantadas en medio de las rectas AB y BC. Así llega a obtenerse un procedimiento gráfico de solución de este problema.

2.º *Sintética.* — Se parte de verdades generales ya conocidas — por razón de su evidencia inmediata o por previa demostración — para obtener, cotejándolas y combinándolas, nuevas verdades más complejas, que no son sino consecuencias o aplicaciones de las primeras. Es el método ordinario de *demostración de los teoremas.*

Así, para continuar el ejemplo precedente, en una demostración sintética habríamos partido de la proposición ya conocida, según la cual la perpendicular levantada en medio de un segmento de recta tiene sus puntos igualmente distantes de las extremidades de ese segmento. Por consiguiente, levantando en medio de AB y de BC

las perpendiculares, su punto de intersección, hallándose igualmente distante de A, B, C, debe ser el centro O de una circunferencia que pase por esos tres puntos.



La conclusión menos general a que se llega en esta clase de demostración tiene, pues, un sujeto más rico en comprensión que el de los principios de donde se ha partido. Desde este momento no hay, en general, equivalencia perfecta entre éstos y la conclusión que expresa una consecuencia necesaria de los mismos, como en el caso de la demostración analítica.

Mas, entre las proposiciones conocidas, ¿cuál se elegirá como punto de partida de semejante demostración? ¿Qué sugerirá el empleo de una con preferencia a otra? Ningún método es capaz de facilitar la respuesta a semejante pregunta; es cuestión de sagacidad personal. Observemos, con todo, que una verdad se manifiesta utilizable a nuestro espíritu porque tiene alguna relación con las consecuencias o las condiciones de existencia de la verdad que se ha de demostrar, relación que un análisis rápido, pero real, de nuestro espíritu nos hace descubrir. En suma, la síntesis supone el análisis, que es el método por excelencia de investigación de la verdad.

561. **Función de los principios.** — Réstanos precisar la función que en la demostración desempeña cada uno de los principios que hemos enumerado.

1.° Las *definiciones,* principios propios de cada demostración particular, suministran al menos una de las premisas, ya por sí mismas, ya mediante un teorema que anteriormente se ha deducido de ellas. En efecto, las propiedades secundarias de las figuras o de los números, que la demostración revela, resultan necesariamente de su esencia — o de su propiedad principal —, determinada a su vez por el modo de su construcción.

Así, para resolver la cuestión de las relaciones entre varias magnitudes que encierra todo teorema o todo problema, hay que partir

de la definición: *a*) de dichas magnitudes, para entender la cuestión; *b*) de otras magnitudes conocidas, de las que nos servimos como de intermediarios en la serie de substituciones que constituye el raciocinio matemático.

2.° Los *áxiomas,* principios comunes a toda demostración matemática, son principios: *a*) no, ciertamente, como unas verdades fundamentales que contengan en sí mismas determinadas consecuencias, a manera de las definiciones. Expresando, en efecto, una relación determinada entre magnitudes indeterminadas, no pueden contener en sí mismos las propiedades de magnitudes determinadas que la demostración tiene por objeto hacer aparecer; de la misma suerte que el principio de identidad, fundamento de todo silogismo, no contiene ninguna verdad particular. "La meditación más asidua del axioma: «El todo es mayor que la parte», y de otros semejantes, dice Locke, no llevará nunca al teorema de que «el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los otros dos lados»"; y Leibniz: "De nada sirve recapacitar sobre los axiomas si no hay por qué aplicarlos"; *b*) sino que son principios en cuanto son leyes del pensamiento de continuo incorporados al raciocinio; en cuanto son condiciones, nervios, garantías de una demostración justa.

3.° Los *postulados,* principios particulares, comunes solamente a las demostraciones geométricas o mecánicas, son principios de la demostración a la vez como condiciones de la legitimidad de la misma, a manera de los axiomas, y a menudo como verdades fundamentales. Expresan, en efecto, una propiedad esencial principal de una figura que puede ser la razón de otras propiedades secundarias y desempeñar, así, un oficio análogo al de las definiciones.

562. **Cometido de la inducción.** — Acabamos de ver que el espíritu, incluso después de haber sido instruído por la experiencia de ciertas relaciones entre magnitudes, sigue una marcha deductiva en las demostraciones matemáticas.

Sin embargo, si hemos de dar crédito a ciertos lógicos contemporáneos, la *inducción* ocupa también ahí su lugar: 1.° Para extender a todos los números o a todas las figuras semejantes lo que se ha demostrado respecto a un caso. 2.° En el *raciocinio por recurrencia,* merced al cual se demuestra que tal propiedad pertenece a cada elemento de una serie; para lo cual se muestra que, si el teorema es verdadero respecto a un elemento de orden *n,* lo es también

respecto a un elemento de orden $n+1$; luego que es verdadero respecto a los primeros elementos, sacándose de aquí la conclusión general respecto a toda la serie. Así es como se establece que la suma de *n* primeros números impares iguala el cuadrado de *n*, por ejemplo: $1+3=2\times2$; $1+3+5=3\times3$, etc. ¿No es esto una verdadera inducción, dice Enrique Poincaré, desde el momento en que de estos casos particulares se saca una ley general? Una inducción diferente, sin duda, de la inducción ordinaria, puesto que no se basa, como ésta, en la fe en unas leyes constantes de la naturaleza, sino en la convicción de que el espíritu, permaneciendo fiel a sus propias leyes, podrá repetir indefinidamente la misma construcción.

Pero *no hay inducción:* ni en el primer caso, donde el número, la figura dada, no es sino una imagen destinada a ayudar el entendimiento que raciocina sobre el concepto universal correspondiente; ni en el raciocinio por recurrencia, donde se aplica una propiedad, que resulta de tal construcción de números, a indefinidos casos de números así construídos, como se hace en toda deducción.

563. **Valor de las Matemáticas.** — Se las puede considerar desde dos puntos de vista:

I. Como *ciencias.* — Para el entendimiento humano, cuyo objeto formal es la quiddidad de las cosas materiales, constituyen la ciencia más fácil, la más proporcionada a su capacidad, por cuanto:

1.° Las esencias que ellas estudian — figuras o números —, siendo construídas en el estado ideal por el entendimiento mismo, resultan independientes de la complejidad y variabilidad de los objetos de la naturaleza. Por esto el hombre alcanza ahí fácilmente la evidencia perfecta, la certeza rigurosa, el conocimiento por razones intrínsecas.

2.° Esas esencias, a pesar de conservar un elemento material (de cualidad indeterminada) — la cantidad homogénea — que permite a la imaginación representarlas por medio de imágenes distintas y simples, corresponden directamente al objeto formal del entendimiento, el cual puede formar, así, las ideas de ellas sin dificultad. En consecuencia, las Matemáticas nos son más accesibles que la Metafísica, cuyo objeto, superior al ámbito de la materia, no permite ser representado directamente por la imaginación, la cual con harta frecuencia se convierte ahí en maestra de error. Por esto es en ellas más fácil al espíritu humano llegar a una verdadera ciencia *(cognitio certa per causas)*. (Cf. S. Th. *in VI Eth.*, 7.)

II. — *En orden a la formación del espíritu* ofrecen a la vez:

1.° *Ventajas.* — Dan, en efecto, el gusto de las ideas claras, precisas, los razonamientos rigurosos, y, para la solución de los problemas, aguzan "el espíritu de conjetura". Sin embargo, Stuart Mill observa con razón que, desde este punto de vista, el estudio de la Lógica formal es mucho más útil, porque las Matemáticas, en las que todas las proposiciones son universales y susceptibles de conversión simple, no preparan para afrontar la principal dificultad del raciocinio correcto ordinario, a saber, las diferencias de comprensión o de extensión de los términos.

2.° *Peligros.* — El estudio exclusivo de las Matemáticas, fascinando al espíritu, le impele a querer reducir a ellas todas las ciencias, incluso las de lo real complejo; pretensión que choca con numerosos descubrimientos modernos contrarios a las deducciones matemáticas efectuadas a este propósito. Además, habitúa a simplificar demasiado las cosas, a eliminar de éstas los elementos concretos, a considerarlo todo de una manera ideal, llevando, así, fácilmente a la utopía. En fin, conduce a exigir en todas las materias la certeza metafísica y a no admitir la certeza física o moral en unos terrenos que precisamente no admiten otras, verbigracia, en Apologética; y aun a veces, aislando al hombre del mundo real, le seca el corazón al propio tiempo que le falsea el espíritu.

Capítulo IV

LOS MÉTODOS PARTICULARES

§ II. — *Método de las ciencias de la naturaleza*

Noción. — División. — Fin. — Método. — Aplicaciones.
Art. I. — La investigación científica.
La observación. — Condiciones. — Cualidades. — El hecho científico. — La hipótesis. — La experimentación. — Sus procedimientos. — Sus ventajas.
Art. II. — La interpretación científica.
El problema. — El raciocinio experimental. — Método de las coincidencias constantes. — Método de coincidencia solitaria: concordancia, diferencia, variaciones concomitantes, residuos. — Su valor. — La inducción. — La generalización en Biología. — La analogía. — Las leyes científicas.
Art. III. — La sistematización científica.
Ojeada general. — Definición y clasificación. — La clasificación. — Sus especies. — Sus etapas. — Valor de las clasificaciones biológicas. — La definición empírica. — Oficio de la deducción. — Las teorías científicas. — Su utilidad.
Conclusión.

564. **Nociones.** — Bajo el nombre de ciencias de la naturaleza suelen agruparse hoy día *las ciencias que estudian los seres materiales del mundo que nos rodea, ya en su constitución, ya en su actividad*. Con frecuencia se las denomina también *experimentales* por estar basadas en los datos de la experiencia sensible.

565. **División.** — Suelen dividirse las ciencias de la naturaleza en ciencias *físicas* y *naturales;* división:

1.° *Imprecisa,* porque se le da dos sentidos muy diferentes:

- ciencias físicas. { 1.°, ciencias de los hechos, de los fenómenos; 2.°, ciencias relativas a los seres inanimados.
- ciencias naturales. { 1.°, ciencias de las formas, de los seres; 2.°, ciencias relativas a los seres vivientes.

2.° *Inexacta.* Por no citar sino un ejemplo, la Química, incluída entre las ciencias físicas, es en gran parte una ciencia de seres, que clasifica en cuerpos simples y compuestos, aparte de que también estudia los cuerpos vivientes.

Es, pues, preferible abandonar esta división, cuyos dos términos están, además, muy mal escogidos, ya que etimológicamente tienen el mismo sentido, y distinguir de una manera menos equívoca, si no completa, las ciencias: 1.°, fisicoquímicas; 2.°, biológicas. Precisemos el objeto de cada una.

La *Física* estudia las *propiedades generales* de los cuerpos, por ejemplo, el calor, la electricidad, la gravedad, etc., las modificaciones accidentales, transitorias — los *fenómenos* — que en ellos producen, y aspira a establecer unas *relaciones precisas de variaciones cuantitativas* entre fenómenos sucesivos o concomitantes.

La *Química* estudia las *propiedades especiales* de los cuerpos, que distribuye en especies distintas, y sus *modificaciones profundas* (sus transformaciones substanciales, como dirían los escolásticos) en tales circunstancias dadas.

La *Biología* estudia los *seres vivientes* en cuanto tales, la estructura de su organismo (anatomía), el funcionamiento y finalidad de cada órgano (fisiología), los tipos cada vez más generales en que puede incluirse cada ser viviente — planta (botánica) o animal (zoología) — y el desenvolvimiento de las especies a través de las edades.

566. **Finalidad.** — Los *hechos* o *fenómenos* de la naturaleza son complejos, variados, envueltos en circunstancias siempre nuevas, imposibles de estudiar en todo tiempo y en todo lugar. No obstante, a despecho de las indefinidas diferencias que distinguen los hechos concretos, el espíritu humano trata de *explicarlos,* es decir, de reducirlos a un juego de fuerzas lo menos numerosas posible y de discernir en ellos ciertas *uniformidades de sucesiones constantes.* Asimismo, bajo las múltiples determinaciones de cada *indi-*

viduo, reconoce ciertos *tipos fijos* caracterizados por un conjunto de relaciones entre partes, entre elementos que parecen exigirse el uno al otro.

Son, pues, esas *relaciones constantes y generales entre fenómenos* lo que la ciencia, conocimiento de lo universal, tiene por objeto destacar, formulándolas en *leyes* (de coexistencia, de causalidad, de finalidad), precisar en leyes modales (Cf. n.° 589) y resolver en leyes cada vez más generales y simples.

Si de este modo puede llegar a indicar las propiedades esenciales de tal tipo de ser y a precisar *cómo* se ejercitan la mayor parte del tiempo, es impotente para decir *por qué* tal propiedad brota de tal naturaleza — substancial o accidental —, por ejemplo, por qué el mercurio se solidifica a — 40°, por qué el calor dilata los metales.

Recordemos tan sólo, sin insistir de nuevo en ello, que, cuando hablan de causa, las ciencias de la naturaleza entienden únicamente el fenómeno antecedente constante, necesario y suficiente, de otro fenómeno (Cf. n.os 544 y 111).

567. **Método.** — Para llegar al conocimiento de esas leyes generales del mundo real, el punto de partida es, evidentemente, la *observación:*

1.° De los *hechos,* acompañados de todas sus circunstancias complejas, cuya explicación buscará el espíritu formando una *hipótesis* que luego intentará verificar, ora mediante otras observaciones de hechos parecidos, ora mediante unos experimentos artificiales organizados en condiciones más simples y más favorables, verificación que se llama *experimentación.* Los resultados deberán ser rigurosamente interpretados, gracias al *raciocinio experimental,* para poner de relieve un nexo esencial de sucesión que la *inducción* extenderá luego a todos los casos en que intervengan el mismo antecedente o el mismo consiguiente. A menudo deberemos contentarnos con la conclusión probable de un *raciocinio por analogía,* basado en unas semejanzas cuyo efecto no estamos ciertos de que no ha sido anulado por las diferencias que se presentan.

2.° De los *seres,* de quienes, siguiendo una marcha parecida — hipótesis, experimentación, raciocinio inductivo o analógico —, se procurará sacar las leyes de coexistencia cuyo conjunto forme un *tipo de ser,* objeto de definición cuanto a su comprensión, objeto de *clasificación* cuanto a su extensión.

Además, con frecuencia será posible sacar por *deducción* de una

ley más general una ley particular de coexistencia o de sucesión que será explicada por el hecho mismo, hasta cierto punto. En fin, una vez obtenidas ciertas leyes particulares, el sabio trabaja por discernir en ellas una *ley más general,* de la que cada una sea una aplicación particular.

A menudo se proponen la observación, la hipótesis, la experimentación y la inducción como procedimientos de las ciencias físicas; y la analogía, la definición y la clasificación como procedimientos de las ciencias naturales. De hecho, cada uno de estos procedimientos interviene más o menos en las ciencias de lo real, a todas las cuales incumbe explicar hechos o clasificar objetos.

568. **Aplicaciones.** — Algunos ejemplos célebres harán ver mejor las etapas de la invención experimental, tan bien resumidas en la fórmula de Claudio Bernard: "El hecho sugiere la idea, la idea dirige la experiencia, y la experiencia juzga la idea."

En los conejos traídos del mercado *observa* Claudio Bernard que la orina es clara y ácida, como la de los carnívoros, en lugar de ser turbia y alcalina, como la de los herbívoros. Concibe la *hipótesis* de que esos conejos, no habiendo comido desde hace algún tiempo, se nutrían de su propia substancia, trocándose, así, en carnívoros. *Practica el experimento* en conejos y en caballos; cuando comen hierba, su orina es turbia; cuando se les hace ayunar, al punto se torna clara, ocurriendo lo mismo cuando se les da carne hervida. Concluye de esto la *ley* de que los animales en ayunas se nutren de sus reservas orgánicas.

La orina del diabético contiene más azúcar que los alimentos feculentos o azucarados por él absorbidos. Este *hecho observado* sugiere a Claudio Bernard la *hipótesis* de que en el cuerpo hay un órgano que segrega glucosa. *Practica el experimento:* 1.°, en un sujeto normal constata que en las venas suprahepáticas hay siempre más glucosa que en las venas que llevan la sangre de los intestinos al hígado; 2.°, en un perro alimentado únicamente con carne, la cual no produce glucosa, no encuentra rastro de azúcar en la sangre antes de su paso a través del hígado, pero sí, luego, en las venas suprahepáticas; 3.°, un hígado completamente aislado, lavado con agua y vaciado, así, de toda glucosa, y luego calentado a la temperatura del cuerpo, comienza de nuevo a revelar glucosa. Bernard concluye de aquí la *ley* de la función glicogénica del hígado.

Pasteur, para explicar los *hechos de generación espontánea apa-*

rente alegados por Pouchet, concibe la *hipótesis* de que son debidos a la presencia en el aire ambiente de gérmenes vivos cuya eclosión es favorecida por un líquido fermentable, y *practica el experimento:* 1.°, en unos vasos expuestos al aire exterior tiene siempre lugar la eclosión (método de concordancia); 2.°, en unos vasos perfectamente aislados del aire exterior no hay eclosión (método de diferencia); 3.°, cuanto más pobre en gérmenes es el aire exterior a que están expuestos los vasos, más raras son las eclosiones (método de variaciones concomitantes). De ahí concluye que las pretensas generaciones espontáneas son obra de gérmenes vivos preexistentes en la atmósfera.

Artículo I

La investigación científica

569. **La observación.** — Consiste *en considerar con atención los seres y los hechos de la naturaleza para analizarlos y estudiarlos científicamente.*

Distínguense la observación *interna* de la conciencia, que hemos estudiado suficientemente en Psicología (Cf. n.° 153) para que tengamos que insistir aquí en ella, y la observación *externa.* Ésta se efectúa por medio de los *sentidos externos* dirigidos por el *entendimiento.* Un animal puede sentir, puede percibir; pero, careciendo de entendimiento propiamente dicho, es incapaz de observación científica.

570. **Condiciones.** — Conciernen al trabajo de los sentidos y al del entendimiento.

I. — Los *sentidos* deben ser:

1.° *Sutiles e íntegros.* Un daltoniano, por ejemplo, no puede fiarse de su vista para estudiar los colores.

2.° Ayudados con *instrumentos artificiales,* cuya exactitud hay que verificar desde luego, útiles a los sentidos:

a) Para *aumentar su alcance,* subviniendo a su debilidad relativa. Tales son el telescopio, el microscopio, el escalpelo, etc.

b) Para *aumentar su precisión,* permitiéndoles *medir* exactamente el hecho observado en función del tiempo transcurrido, del

espacio recorrido, etc., ya *directamente,* para las cantidades de orden espacial, las únicas susceptibles de ser evaluadas por relación a una unidad que recorre sucesivamente de uno a otro cabo la extensión simultánea de las mismas; ya *indirectamente,* para las cantidades que de por sí no se dejan apreciar de un modo exacto, sino sólo gracias a su acción sobre un móvil — aguja u otro — que se desplaza sobre una regla o un cuadrante divididos, proporcionalmente a la intensidad de aquéllas. Así ocurre con el tiempo, la presión atmosférica, la tensión de un gas, la temperatura, la humedad, la intensidad luminosa o eléctrica, etc.; y tal es el cometido de los cronómetros, barómetros, manómetros, termómetros, etc., los cuales substituyen una sensación difícilmente mensurable — por no decir más — por un desplazamiento proporcional en el espacio apreciable a primera vista.

c) Para *reemplazarlos,* a fin de registrar hechos continuos o inaccesibles a nosotros. Tal es, por ejemplo, el caso del barómetro registrador y el de aparatos como el anemómetro y otros, que los aeróstatas colocan en las navecillas de sus pequeños globos de observación.

En las observaciones de los sentidos, ayudados o no con instrumentos, conviene tener siempre en cuenta la *ecuación personal* psicofisiológica, es decir, la distancia existente entre el coeficiente personal de reacción a tal excitación y el coeficiente medio; coeficiente personal que puede variar con la duración de la impresión exterior y la duración del influjo nervioso aferente y eferente.

II. — El *entendimiento* debe ser, a su vez:

1.° *Curioso:* pronto a maravillarse en presencia de los hechos más ordinarios y a indagar el porqué de los mismos.

2.° *Sagaz,* con fino sentido de los aspectos interesantes del hecho; para lo cual es preciso que sea:

3.° *Instruído* en la ciencia en cuestión.

4.° *Paciente,* desinteresado, imparcial.

571. **Cualidades.** — Para que resulte verdaderamente científica la observación debe ser:

1.° *Completa,* señalando todas las circunstancias del hecho observado, sobre todo las importantes. Por desgracia, éstas no son de ordinario las que más impresionan exteriormente, y con frecuencia sólo se dejan distinguir tras largo tiempo.

2.° *Exacta,* segregando lo que es percibido realmente de las imágenes habituales y de las ideas preconcebidas.

3.° *Precisa,* comprendiendo lo más posible la medida de los diferentes elementos del hecho y de las relaciones de sus variaciones.

4.° *Metódica,* yendo progresivamente de los hechos más simples a los más complejos, o viceversa; yendo, sobre todo, a los más instructivos. *Bacon* enumera *veintisiete clases de hechos privilegiados:* hechos ostensivos, clandestinos, irregulares, de cambios, de analogía, cruciales. En Biología la enfermedad y la curación suministran una materia de observación particularmente interesante.

572. **El hecho científico.** — El resultado de la observación es lo que hoy día se llama un *hecho científico,* el cual se distingue del hecho en bruto en que el entendimiento ha aislado en éste tal o cual aspecto, que ha procurado descomponer en elementos más simples, cuyas relaciones cuantitativas ha medido.

Pero la simple observación de la naturaleza, tal como se nos ofrece, no siempre permite llegar a semejante resultado, porque muchos hechos no nos los presenta aquélla sino raras veces, o bien lo hace en condiciones poco favorables a la observación, y, desde luego, porque siempre se presentan envueltos en un montón de circunstancias accidentales. Por esto el sabio debe llenar tales lagunas provocando él mismo, en circunstancias favorables, unos hechos determinados; es la *experimentación.* ¿Qué diferencia no hay, por ejemplo, respecto al estudio de la caída de los cuerpos, entre las observaciones que podemos efectuar en torno a los objetos que hacemos caer al suelo y las que nos suministra la máquina de Atwood?

Mas, como la experimentación no suele hacerse sino a la luz de una hipótesis sugerida por la observación, vamos por lo pronto a recordar con pocas palabras este segundo procedimiento.

573. **La hipótesis.** — Es inútil repetir aquí lo que ya hemos dicho (Cf. n.os 532-537) sobre la hipótesis, esa *solución provisional concebida por el espíritu ante el hecho observado y que la experimentación debe verificar;* sobre su naturaleza, sus reglas, sus especies, su utilidad — incluso cuando es desmentida luego por las investigaciones subsiguientes — y sobre el puesto importantísimo que ocupa en la investigación científica, que ella ilustra y orienta en

un sentido determinado. Veamos ahora cómo se verifica una hipótesis en las ciencias de la naturaleza.

574. **La experimentación.** — Experimentar consiste en provocar ciertos fenómenos en condiciones que uno mismo determina, para estudiarlos mejor. Como generalmente esas condiciones son escogidas de conformidad con una hipótesis que se quiere verificar, siguiendo a Claudio Bernard podemos definir la experimentación: *La verificación de una hipótesis mediante una experiencia provocada (o alegada).*

El cometido de la *razón* es aquí preponderante. Ella es quien concibe las experiencias aptas para verificar la hipótesis, quien las organiza, las dirige y, en fin, interpreta los resultados de las mismas, haciéndolas, así, fecundas en orden a la construcción de la ciencia.

575. **Sus procedimientos.** — Bacon indica ocho principales. Así se puede:

1.° *Variar* la experiencia en su causa, en su materia, en su cantidad y en sus circunstancias. En Biología, por ejemplo, se varía el medio interno o externo del animal con el alimento, con inyecciones, con la vivisección.

2.° *Impeler* la experiencia, repitiéndola o extendiéndola a otros casos, verbigracia, en las presiones (ley de Mariotte).

3.° *Transportar* la experiencia de un orden de fenómenos a otro, verbigracia, del sonido a la luz.

4.° *Invertir* la experiencia mediante una contraprueba, verbigracia, efectuar una síntesis tras un análisis.

5.° *Compeler* la experiencia, llevarla hasta la desaparición del fenómeno observado, verbigracia, en la refracción de un rayo luminoso.

6.° *Hacer aplicaciones* en el terreno práctico.

7.° *Reunir* experiencias, para ver si se corroboran.

8.° Practicar *experiencias para ver* (Claudio Bernard); *sortes experimenti* (Bacon), que, por medio de tanteos, pueden orientar a veces hacia un buen camino a un espíritu avisado.

576. **Sus ventajas.** — Es superior a la simple observación, por cuanto permite:

1.° *Multiplicar* a voluntad los casos que se han de observar.

2.° Producir *hechos nuevos* por uno de los procedimientos antes indicados.

3.° Situar los hechos en las *condiciones más favorables*, para estudiarlos; aislar uno de sus aspectos, poner de relieve una relación determinada.

Sin embargo, el objeto de algunas ciencias — que por esto se llaman *ciencias de observación* y se contraponen a las *ciencias de experimentación* — no se presta a ese procedimiento; verbigracia, la Astronomía, la Geología, la Meteorología. En otras, por ejemplo, en Fisiología humana, no siempre es permitido por la moral, ni es siquiera posible, por exigir la vida la presencia de ciertas condiciones.

Artículo II

La interpretación científica

577. **El problema.** — La observación y la experimentación nos dan a conocer unos seres o hechos singulares y contingentes, de los que la ciencia, conocimiento de lo universal, debe extraer leyes generales. Esto es obra de la interpretación científica de los datos de la experiencia (es decir, suministrados por la observación y la experimentación), que, mediante el *raciocinio inductivo* — o a veces solamente analógico —, infiere de la comprobación de una coincidencia constante y única en medio de circunstancias variadas a voluntad, de una determinada relación entre tal antecedente y tal consiguiente, el carácter esencial de esa relación, y, por lo tanto, su necesidad y su universalidad. Las operaciones de la razón conducentes a poner de relieve una tal coincidencia constante y exclusiva — condición indispensable de una inducción legítima (Cf. n.° 510) — constituyen lo que se llama *raciocinio experimental*. La razón interviene aquí tanto para imaginar unas series de experiencias aptas para dar tal resultado como para sacar de ellas todas las conclusiones que llevan en germen.

578. **El raciocinio experimental.** — Los hechos y los seres de la naturaleza son de una complejidad embarazosa. Los antecedentes, al igual de los consiguientes, son siempre múltiples, y se trata de separar, entre las relaciones de sucesión, las que son verdadera-

mente esenciales de las que son accidentales. Si conociésemos bastante la esencia de los sujetos que obran, podríamos deducir de ella *a priori* sus propiedades estáticas o dinámicas; pero no es así, y por ello debemos seguir la vía contraria y proceder *a posteriori* para distinguir lo esencial de lo accidental.

A primera vista se puede proceder de dos maneras:

1.° O el antecedente *esencial* — la "causa" (en el sentido moderno de la palabra) — presenta ciertos caracteres, principalmente la constancia, que permitirán discernirlo y eliminar los demás; y en este caso será causa de un fenómeno su antecedente constante. Tal es el *método de las coincidencias constantes,* de Bacon.

2.° O bien los antecedentes *accidentales* presentan ciertos caracteres, sobre todo la inconstancia, respecto al fenómeno en cuestión, que permitirán irlos eliminando hasta llegar a *uno solo,* que no los presente. Tal es el método de *exclusión* o de *coincidencia solitaria,* de Stuart Mill.

Examinemos el mecanismo y el valor de ambos procedimientos.

579. **Método de las coincidencias constantes.** — Consiste en notar, para verificar la constancia del antecedente esencial — valiéndonos de las *tablas de presencia, de ausencia* y *de variaciones,* donde se marcarán todas las circunstancias en que el hecho se produzca, no se produzca o varíe —, el antecedente, que, en múltiples experiencias, vaya seguido constantemente del fenómeno en cuestión; y en concluir — en virtud de los tres corolarios del principio de causalidad: *posita causa, ponitur effectus; sublata causa, tollitur effectus; variante causa, variatur effectus* — que él es verdaderamente causa del fenómeno.

Este método, simple a primera vista, es *insuficiente,* porque así no se sabe nunca si la coincidencia ha sido verificada bastante a menudo, ni, sobre todo, si no hay otros antecedentes constantes que sean las verdaderas causas. Esta falta de rigor y de precisión desaparecería si fuese posible aislar realmente en algún rincón del mundo cada uno de los antecedentes de un fenómeno y ver cuál de ellos es seguido de éste, no siéndolo los demás, lo que mostraría que aquél es verdaderamente condición suficiente y necesaria, "causa" del hecho. Siendo semejante exclusión real imposible en la práctica — y sin duda infructuosa por cuanto toda causa para ejercer su influjo exige la presencia de ciertas condiciones —, es preciso contentarse con una exclusión puramente mental que consistirá, no en

aniquilar los demás antecedentes, sino en *eliminarlos* mediante un raciocinio experimental. Es lo que hace el método siguiente.

580. **Método de coincidencia solitaria o de exclusión.** — Partiendo del hecho de que los antecedentes accidentales presentan un carácter de inconstancia respecto al consiguiente, al fenómeno estudiado, carácter que permite ver que ellos no son la causa del mismo y, por lo tanto, *eliminarlos,* se esfuerza este método por llegar a *un solo* antecedente que no tenga tal carácter y que, en consecuencia, sea verdaderamente la "causa". Emplea cuatro formas, imitaciones de las tablas de Bacon, que *Stuart Mill* denomina métodos del raciocinio experimental.

581. I. **Método de acuerdo o de concordancia.** — Se buscan numerosos casos, lo más diferentes posible, en los que se produce el fenómeno. Si se encuentra un antecedente que sea el *único* común a todos los casos, es "causa" del fenómeno; más exactamente, tiene con él una relación esencial.

Puede ser representado este método por el siguiente esquema, en el que las letras mayúsculas expresan los antecedentes y *c* el fenómeno consiguiente que se estudia:

1.ª experiencia: A B C D → *c*
2.ª experiencia: A F G H → *c*
3.ª experiencia: A L M N → *c*

} luego sólo A es causa de *c*

Aplicaciones. — Taine pone el ejemplo del sonido producido por una campana, una cuerda vibrante, un tambor, un clarín, una voz, etcétera, grupos de antecedentes variados, en cada uno de los cuales se encuentra un solo antecedente común: la vibración de un cuerpo sonoro transmitida por un medio elástico; antecedente que es, por lo tanto, esencial. Asimismo, la descomposición del bromuro de plata se obtiene mediante la acción de la luz solar o eléctrica o de un hierro candente, grupos de antecedentes que no tienen de común otra cosa que ser luminosos. Asimismo, la humedad que se nota en las paredes tras una larga helada, en una botella de agua fresca que se expone al aire caliente, en una piedra fría sobre la cual se sopla, en las plantas cubiertas de rocío, tiene siempre por antecedente una diferencia de temperatura entre el aire caliente y el objeto frío, a cuyo contacto se condensa la humedad atmosférica (Stuart Mill).

582. II. **Método de diferencia.** — Es la contraprueba del anterior, que casi sólo es posible en las ciencias de experimentación y que, desde el punto de vista práctico, si no lógico, presenta la ventaja de ser más seguro. En efecto, se puede estar más fácilmente cierto de no haber introducido o suprimido varios antecedentes en vez de uno solo, que de haber eliminado todos los antecedentes comunes a excepción de *uno*.

Consiste en practicar dos experiencias lo más semejantes posible, una de las cuales produzca el fenómeno y la otra no, y que sólo difieran por un antecedente, que, en consecuencia, será la "causa" buscada:

1.ª experiencia: A B C D → *c*
2.ª experiencia: B C D → o
} luego sólo A es causa de *c*

Aplicaciones. — Si se suprime la vibración del cuerpo sonoro o el medio elástico que la transmite, cesa el sonido. Si se coloca un pájaro en el óxido de carbono, muere; luego el óxido de carbono — único antecedente que se ha cambiado — es causa de esa muerte. Al aire libre permanece elevada la columna de mercurio de un barómetro, y no en el vacío; la causa de la elevación del mercurio es, pues, la presión atmosférica.

583. III. **Método de las variaciones concomitantes.** — Con frecuencia, los métodos anteriores son impracticables, porque ciertos antecedentes no pueden ser suprimidos, verbigracia, la acción de la tierra sobre un péndulo, la atracción de la luna, la temperatura del cuerpo, etc. Queda por ver, en este caso, si en experiencias diferentes el fenómeno varía y si entre los antecedentes hay *uno solo* cuyas variaciones correspondan a las del fenómeno.

Este método tiene la ventaja de suministrar unas leyes cuantitativas precisas, pero no es siempre utilizable, porque a menudo los fenómenos exigen cierta intensidad mínima del antecedente para ser producidos (por ejemplo, en los umbrales de la sensación, Cf. números 199 y 200).

1.ª experiencia: A $_2$B C D → *c*
2.ª experiencia: $_2$A B $_4$C $_2$D → $_2c$
3.ª experiencia: $_3$A B C D → $_3c$
} luego únicamente A es causa de *c*

Aplicaciones. — Las experiencias de Pascal (sugeridas, al parecer, por Descartes) al pie y en el pináculo de la torre Saint-Jacques, así como en el Puy-de-Dôme, muestran que la elevación de la columna de agua roja en un tubo barométrico varía proporcionalmente a la presión atmosférica. La altura y la intensidad de sonido varían a tenor del número y amplitud de las vibraciones.

584. IV. **Método de los residuos.** — Consiste en suprimir de un grupo complejo de antecedentes y consiguientes los que por otra parte se sabe que están unidos por un nexo esencial, y concluir que el antecedente o antecedentes restantes son causas del consiguiente o consiguientes que quedan. Este método es aplicado de hecho en cada uno de los anteriores, donde se elimina siempre del antecedente y del consiguiente complejo cierto número de elementos cuyo efecto o causa se sabe por otra parte.

A B C D → *a b c*, de donde: C D antecedentes de *c*

El antecedente necesario de *c* es C o D; para saber cuál de los dos, se emplea uno de los métodos anteriores.

Aplicación. — La más célebre es la que hizo Le Verrier, quien, comprobando en la marcha de Urano ciertas irregularidades distintas de las que explicaba la acción de los otros planetas conocidos, infirió la existencia de un planeta desconocido, cuyo lugar en el cielo llegó a determinar; planeta que a no tardar descubrió Gall en el sitio indicado y al que se impuso el nombre de Neptuno.

Las conclusiones del raciocinio experimental presentan más certeza cuando han sido suministradas por el empleo sucesivo de cada uno de los tres primeros métodos precedentes. El ejemplo más célebre del afortunado empleo de este *método compuesto* es el de las experiencias que realizó Pasteur para refutar la hipótesis de las generaciones espontáneas (Cf. n.º 568).

585. **Valor de este método.** — Como se ve, en cada uno de estos cuatro métodos particulares se procede por *exclusión*, por *eliminación* de los antecedentes y consiguientes accidentales. Difieren solamente en que el motivo de exclusión ora es la ausencia de ciertos antecedentes al tiempo de producirse el hecho; ora la presencia de ciertos antecedentes cuando no se produce; ora la variación del hecho cuando ciertos antecedentes no varían igual-

mente, ora la atribución ya hecha a ciertos antecedentes de efectos diversos del fenómeno. En cada caso el raciocinio saca su fuerza del *principio de razón suficiente.*

¿Cuál es el *valor* de este método de coincidencia solitaria? Considerado en sí mismo, como raciocinio, es inatacable; pero prácticamente no siempre conduce a conclusiones incontestables a causa de la imperfección de nuestros análisis y, por consiguiente, de nuestras exclusiones. Con frecuencia ocurre que, creyendo mantener, suprimir, introducir o variar un solo antecedente, éste está compuesto, acompañado o condicionado por otros antecedentes que nos es imposible tener en cuenta.

No hay que concluir de esto que el raciocinio experimental — ni, en consecuencia, el raciocinio inductivo que se basa en él — no nos da nunca la certeza. ¡Cuántas propiedades físicas y químicas de los cuerpos, por ejemplo, verificadas mediante innumerables experiencias, son para nosotros plenamente ciertas!

Otro defecto de este método es que, incluso cuando nos permite afirmar un nexo esencial entre un antecedente y un consiguiente, no nos dice de qué naturaleza precisa es tal nexo. El vocablo causa, que se emplea para expresarlo, tiene aquí, no lo olvidemos, un sentido muy vago.

586. **La inducción.** — Una vez el raciocinio experimental ha puesto de relieve una coincidencia solitaria constante; una vez ha establecido que, estando de todas suertes modificadas las circunstancias, tal antecedente, y sólo él exclusivamente, va siempre seguido o acompañado de tal consiguiente, el espíritu concluye de un modo legítimo, en virtud del principio de razón suficiente (Cf. n.° 512), que la presencia constante del consiguiente debe tener como razón de ser ese antecedente constante y único; y que, por lo tanto, existe entre ellos una *relación esencial* y, en consecuencia, universal, que reaparecerá dondequiera se verifique el antecedente o el consiguiente en cuestión, es decir, en todos los sujetos donde éstos se realicen y a los cuales podrá, en consecuencia, ser atribuído por deducción.

Si hemos de hablar con exactitud, la inducción consiste en ese tránsito lógico de una coincidencia constante, de hecho, entre dos fenómenos o dos propiedades, al carácter esencial, de derecho y, por lo tanto, universal, del nexo que los une. Aplicar en seguida esta relación a otros casos individuales es deducir.

Según que esta coincidencia solitaria constante de hecho haya

sido o no suficientemente verificada, la ley general que de ella se saca por inducción es legítimamente cierta o tan sólo probable.

No hay por qué volver sobre el problema del fundamento de la inducción, que los autores modernos tratan generalmente aquí y que hemos suficientemente estudiado en Criteriología (Cf. n.os 510-513).

587. **La generalización en Biología.**—El raciocinio inductivo puede tener por objeto ora un nexo esencial de sucesión entre fenómenos, y en este caso lleva a una ley de causalidad (en el sentido moderno de la palabra), ora un nexo esencial de coordinación entre partes de un mismo todo esencial, de un mismo tipo de ser, y da entonces una *ley de coexistencia.* Hoy día el nombre de inducción se reserva arbitrariamente al primer caso, atribuyéndose al segundo el de *generalización.*

En general, la inducción saca su valor ontológico, su valor de expresión de la realidad, del principio de la inmutabilidad de las esencias (Cf. n.° 511). Cuando se trata de los *seres vivientes,* hay dos principios particulares: el uno finalista y dinámico, y el otro estático, que pueden guiar el espíritu en el establecimiento de las leyes esenciales de coexistencia y que legitiman su generalización, explicando por qué los caracteres esenciales de un tipo de ser específico se encuentran siempre realizados conjuntamente.

1.° El *principio de las condiciones de existencia* formulado por *Cuvier,* principio netamente finalista: "Como ningún ser puede existir si no reúne las condiciones que hacen posible su existencia, las diferentes partes de cada ser deben estar coordinadas de manera que hagan posible el ser total, no solamente en sí mismo, sino en sus relaciones con los que le rodean." He aquí un ejemplo citado por Cuvier: Si los intestinos de un animal están organizados en orden a digerir carne, y carne fresca, es también preciso que sus mandíbulas estén construídas para devorar una presa, sus garras para apresarla y dilacerarla, sus dientes para cortarla y dividirla, y el sistema entero de sus órganos sensoriales para divisarla de lejos. — Tales son las condiciones generales del régimen carnívoro. Todo animal destinado a semejante régimen las debe reunir infaliblemente, por cuanto la raza no hubiera podido subsistir sin ellas.

2.° El *principio de las conexiones orgánicas* de *Geoffroy Saint-Hilaire:* Todos los vivientes están construídos conforme a un tipo general — único para el reino animal, creía él, pero de hecho múltiple —, cuyas diferentes partes son en número proporcional-

mente igual y se hallan semejantemente colocadas, a través de las particulares modificaciones de cada especie distinta.

588. **El raciocinio por analogía.** — Con frecuencia, el experimentador no raciocina de lo mismo a lo mismo, sino de lo semejante a lo semejante. Es el raciocinio por analogía de que hemos hablado al tratar del método en general (Cf. n.º 528) y que actualmente suele estudiarse a propósito de las ciencias biológicas. Sin duda, desempeña ahí un papel importante, a causa de la unidad del plan que vemos diferentemente realizado en los diversos organismos; pero no es propio exclusivamente de ellas, puesto que se le halla también, por ejemplo, en Física, en Historia, etc.

589. **Las leyes científicas.** — El resultado, la conclusión, así cierta como probable, del raciocinio inductivo o por analogía es una *ley* científica, es decir, una *proposición que enuncia una relación fija, esencial, universal, entre unos fenómenos o caracteres determinados.*

Distínguense leyes:

1.º De *coexistencia,* que expresan la simultaneidad de dos o varios caracteres y cuya reunión respecto a un tipo de ser dado constituye su definición empírica. Por ejemplo: Todo mamífero es vertebrado; el agua se compone de oxígeno e hidrógeno.

2.º De *causalidad* — en el amplio sentido moderno de la palabra —, que indican el antecedente o el consiguiente esencial de un fenómeno dado. Por ejemplo: Todo metal se dilata con el calor; el mercurio se solidifica a — 40°.

3.º De *finalidad* — no admitidas por el positivismo —, que enuncian el fin, la función de un ser, de un órgano, de un acto. Por ejemplo: El hígado tiene como función principal regular la proporción de azúcar en la sangre.

Estas leyes pueden resultar cada vez más *descriptivas* o *modales* si llegan a hacer conocer el *cómo* de la relación esencial que enuncian o a dar la *fórmula matemática* de la relación de coexistencia o de causalidad que expresan. Tales precisiones ofrecen, verbigracia, el principio de Arquímedes, según el cual todo cuerpo sumergido en el agua pierde una parte de su peso *igual* al peso del volumen de agua que desaloja; la ley de Newton, según la cual los cuerpos se atraen mutuamente *en razón directa del producto de sus masas y en razón inversa del cuadrado de su distancia;* las fórmulas químicas que expresan la constitución original de los cuerpos compuestos, H^2O, SO^4H^2, NaCl, etc.

En Biología hallamos un ejemplo célebre de las precisiones que de este modo pueden ser aportadas a una ley en los estudios de Claudio Bernard sobre el curare. El curare inyectado en la sangre en una determinada cantidad causa la muerte; he ahí una ley de causalidad cierta, pero todavía vaga. Hay, en efecto, muchas maneras de causar la muerte: ¿por qué trastorno orgánico? ¿obrando sobre qué tejidos? Las experiencias variadas que Claudio Bernard multiplica le inclinan a responder que aquélla se debe a una acción paralizante, y que el veneno no obra directamente sobre el sistema sensitivo, ni sobre los centros motores, ni sobre los filamentos centrífugos, ni siquiera sobre el músculo, sino precisamente sobre la placa motriz, por la que el nervio motor se inserta en el músculo. Pero — pregunta Claudio Bernard — "¿debemos detenernos ahí, hemos llegado al límite que la ciencia actual nos permite alcanzar? No lo pienso así. No solamente habría lugar aún para aislar químicamente el principio activo del curare de las materias extrañas con que está mezclado, sino también para determinar qué linaje de modificación física o química imprime la substancia tóxica al elemento orgánico para paralizar su acción. Por lo que al presente atañe, ignoramos del todo cuál pueda ser la naturaleza de esta influencia" (*La science expérimentale*, pág. 301).

Así, pues, habiendo sido sacadas de experiencias siempre imperfectas que cada vez pueden resultar más precisas, esas leyes son *perfectibles*. Son unas aproximaciones que poco a poco haremos más exactas, ora *cualitativamente*, precisando, por ejemplo, lo que en el antecedente esencial es verdaderamente causal, ora *cuantitativamente* mediante una fórmula matemática más precisa.

Pero de la imperfección de las leyes así obtenidas no hay derecho a concluir que no son sino unos convencionalismos sin otro valor ni siquiera otra verdad que su comodidad para explicar provisionalmente ciertos fenómenos. Ellas expresan unos hechos o unos seres que la experiencia nos impone, independientes de nuestro espíritu; y en esta fidelidad, imperfecta, sin duda, en expresarlos tales como son, reside su verdad; si son aproximativas, ello es falta de conocimiento perfecto, no error.

Artículo III

La sistematización científica

590. **Ojeada general.** — Unas leyes aisladas no bastan para constituir ese conjunto lógicamente ordenado de proposiciones razonadas que forman una ciencia, en el sentido objetivo de la palabra

(cf. n.º 541); es preciso establecer entre ellas unos nexos lo más íntimos posible, organizarlas en un cuerpo de doctrina sólido y armónico.

Aquí es donde se presentan nuevas etapas que suponen unos conocimientos científicos ya harto avanzados. Un conjunto de leyes de coexistencia concernientes a un tipo de ser determinado suministrará la *definición* empírica del mismo. Ésta resultará más fácil y más breve cuando se hayan podido seriar los tipos de ser en las divisiones cada vez menos numerosas de una *clasificación*. Por otro lado, la *deducción*, aparte de las verificaciones y aun de las invenciones a que conducirá, revelará en ciertas leyes de coexistencia o de causalidad aplicaciones particulares de otras leyes más generales y las explicará, así, hasta cierto punto. Finalmente, cierto número de leyes y de hechos concernientes a una misma ciencia hallarán lugar adecuado en unas hipótesis generales, en unas *teorías*, en unos *sistemas* más o menos provisionales.

Tales son los últimos procedimientos del método de las ciencias de la naturaleza que nos falta estudiar.

591. **Definición y clasificación.** — Las *definiciones empíricas* — compuestas de leyes de coexistencia y también de causalidad y de finalidad, más o menos descriptivas — dan a conocer tipos de ser de la naturaleza cuanto a su *comprensión;* al paso que la *clasificación* muestra la *extensión* de cada uno de ellos, colocándolos en un orden jerárquico.

En una *ciencia constituída* son dos procedimientos, implícitos el uno en el otro, dos aspectos prácticamente inseparables de una misma operación. Si la definición parece lógicamente anterior a la clasificación — puesto que, para incluir un tipo de ser en una clasificación, es necesario conocer sus caracteres constitutivos —, ésta parece preceder prácticamente a la definición, a la que indica el género y la diferencia específica de que ella necesita para expresar más o menos exactamente un tipo de ser.

592. **La clasificación.** — En general, clasificar consiste en distribuir unos objetos por grupos distintos, según sus caracteres así comunes como diferentes. Pero la clasificación propiamente dicha exige algo más, a saber, que se forme una *serie ordenada de grupos cada vez más generales,* los más restringidos de los cuales serán subdivisiones de otros grupos, y así sucesivamente.

Es éste un procedimiento natural al espíritu humano, el cual agrupa espontáneamente los individuos bajo unas imágenes comunes o unas ideas generales, a menudo arbitrarias — por ejemplo, en las generalizaciones precipitadas de los infantes —, y cuyo lenguaje, expresión de su pensamiento, consta sobre todo de nombres comunes, adjetivos y verbos, que expresan otras tantas categorías generales de seres, cualidades, estados o acciones.

La clasificación es necesaria a la ciencia, uno de cuyos cometidos consiste en reducir lo más posible la multiplicidad a la unidad. En toda ciencia, cualquiera que sea, se impone una labor de clasificación (taxinomía), lo que demuestra bien que, si de ordinario se estudia este procedimiento a propósito de las ciencias biológicas, no es porque pertenezca exclusivamente a ellas.

593. **Sus especies.** — Pueden distinguirse las clasificaciones:

1.° *Puramente usuales,* que tienen por objeto hallar rápidamente un individuo en una colección relativamente limitada, por ejemplo, en una ciudad, en un ejército; un libro en una biblioteca; y se hacen conforme a unos caracteres *extrínsecos* del todo *arbitrarios,* verbigracia, cifras, letras, nombres de calles, etc.

2.° *Artificiales,* que tienen por objeto poner un poco de orden en los innumerables objetos de una categoría cualquiera ilimitada para facilitar su estudio, y se hacen a base de los caracteres *intrínsecos más visibles.* Estas clasificaciones semiartificiales, seminaturales, son las únicas posibles en los comienzos de una ciencia. Las más conocidas en torno a las plantas son las de Tournefort y Linneo, quienes las clasifican, el uno según la presencia o ausencia de corola, y el otro según los estambres y los pistilos.

3.° *Naturales,* que tienen ante todo un fin teórico, el de jerarquizar los tipos de ser a tenor de su perfección y de su generalidad, tal como se encuentran en la naturaleza; el de expresar el orden de conjunto de la naturaleza compuesto de esencias determinadas, más o menos perfectas, pertenecientes a grupos cada vez más generales. Fórmanse a base de los caracteres *intrínsecos más importantes,* de aquellos que, siendo verdaderamente esenciales, dicen lo que es el tipo y permiten, así, *pensarlo,* y no solamente discernirlo o reconocerlo, como las clasificaciones precedentes. Por esto deben aspirar más a la exactitud completa que a la claridad y a la comodidad. La principal *dificultad* que presentan es la elección entre todos los caracteres de la organización de conjunto — por ejemplo,

de un ser viviente — de aquel que es el más importante y conforme al cual se procederá a la clasificación; de ahí un elemento subjetivo, que introduce una parte de convencionalismo aun en esas clasificaciones. Esto explica que en Botánica, por ejemplo, se encuentren varias clasificaciones naturales distintas, como las de Jussieu, de Decandolle, de Brongniart.

594. **Las etapas de la clasificación.** — *A priori* se puede proceder de dos maneras: 1.°, *sintéticamente,* partiendo de la noción más general, de la menos determinada, que dividimos mediante diferencias cada vez más precisas hasta las últimas especies; 2.°, *analíticamente,* partiendo de los individuos, de las últimas especies, para remontarnos, por descomposición y simplificación mentales, a géneros cada vez menos complejos. De hecho, casi siempre se procede así, al principio, en las ciencias experimentales, pasando por las etapas siguientes:

1.° *Determinación de los grupos inferiores.* — El grupo inferior es la especie. El tipo de ser que ésta representa es determinado por un conjunto de *caracteres esenciales,* común a unos seres dotados entre sí de una fecundidad indefinida (si se trata de vivientes). Para fijar estos caracteres esenciales, se *eliminan,* por los métodos de concordancia y de diferencia, los *caracteres accidentales,* es decir, aquellos cuya presencia o ausencia no está necesariamente ligada con el conjunto del tipo, siendo *esencial,* por el contrario, *todo carácter que condicione el conjunto del tipo.*

2.° *Determinación de los grupos superiores.* — Una vez obtenidas esas especies, hay que agruparlas a su vez en clases más generales; para lo cual hay que distinguir entre los caracteres esenciales de cada una de ellas los que son simplemente coordinados y los que son dominantes respecto a los precedentes, que, en consecuencia, les están subordinados. 1.° Son *coordinados* los caracteres que están siempre presentes o ausentes conjuntamente; por ejemplo, tal forma del diente, del cóndilo, del omóplato, de las uñas. 2.° Son *dominantes* los caracteres cuya presencia es exigida por la de los caracteres coordinados, pero que pueden realizarse con otros conjuntos de caracteres coordinados; por ejemplo, los caracteres del vertebrado respecto a los del mamífero. El conjunto de los caracteres *coordinados* constituirá la *diferencia específica* de la especie; el de los caracteres *dominantes* constituirá el *género próximo,* en el que se podrán distinguir de nuevo esas dos clases de caracteres,

para incluirlo en un género superior, y así sucesivamente hasta la categoría más general y menos compleja.

En Biología animal se clasifican así, sucesivamente, los individuos en esos grupos cada vez más generales que llamamos especies, géneros, familias, órdenes, clases y tipos, formándose de este modo las primeras grandes divisiones del conjunto del reino animal. Cuanto a las razas y a las variedades, no son sino determinaciones accidentales — las unas relativamente pasajeras, las otras más estables — de la especie.

3.° *Disposición de los grupos coordinados.* — Una vez determinados varios grupos inferiores bajo un mismo grupo superior, ¿en qué orden hay que incluirlos? Dependerá, conforme al *principio de la serie natural,* del grado de perfección en que cada uno de ellos realice los caracteres dominantes comunes; por ejemplo, se agruparán así las diferentes clases del tipo de los vertebrados: mamíferos, aves, reptiles, batracios, peces.

595. **Valor de las clasificaciones biológicas.** — ¿Cuál es el valor de las clasificaciones de la Zoología y de la Botánica, su valor *objetivo,* es decir, de exacta correspondencia con la realidad; su valor *representativo,* es decir, el verdadero sentido, el alcance que se les debe atribuir?

I. *Valor objetivo.* — Nuestras clasificaciones actuales son imperfectas y, por lo tanto, perfectibles, a causa:

1.° De las *lagunas de la observación,* la cual ha podido descuidar un carácter esencial o considerarlo falsamente como tal, verbigracia, la blancura en los cisnes.

2.° De las *dificultades de la experimentación* para aislar un carácter o un órgano a fin de ver si es esencial, coordinado o dominante.

3.° De la *complejidad y flexibilidad* de los seres vivientes, en los que la importancia de los órganos varía con las especies y las fases de su desarrollo.

II. *Valor representativo.* — Es concebido diversamente por los fijistas y los transformistas, adversarios los unos y defensores los otros de la transformación de las especies a través de los siglos.

1.° Según los *fijistas,* las clasificaciones expresan tan sólo la pluralidad y el orden lógico de los aspectos inteligibles de los seres vivientes correspondiente al orden de las ideas divinas.

2.° Según *ciertos transformistas,* indican además el orden cronológico de la evolución de la vida vegetal y animal que al prin-

copio debió de manifestarse jo las formas vagas de los tipos más generales, para determinarse poco a poco y precisarse, bajo el influjo de diversos factores, hasta las especies, razas y variedades actuales. — Concepción insostenible, que considera como otros tantos seres reales esas abstracciones del espíritu, esos aspectos inteligibles que las clases generales, verbigracia, de vertebrado, mamífero, carnívoro, etc., representan. ¿Qué sería un animal que sólo fuese vertebrado, y cómo viviría? (Cf. n.° 145, II, 1; n.° 502.)

596. **La definición empírica.** — *Definir* un objeto consiste en *determinar más o menos profundamente su esencia,* en *decir lo que él es.* Si se trata de una cosa que la experiencia nos da a conocer, la definición se denomina *empírica.*

Se indicarán los *caracteres exteriores* permanentes para tener una definición *práctica;* si se la quiere *científica,* deberá dar a conocer la naturaleza del objeto por los principales *caracteres esenciales,* expresar *lo que es la cosa,* permitiendo, así, *pensarla.* Para obtenerla se procede como se ha dicho al tratar de la clasificación: después de haber notado exactamente todos los caracteres del objeto y de haber eliminado por los métodos de acuerdo y de diferencia los que son accidentales, se determinan entre los caracteres esenciales restantes aquellos que son subordinados (diferencia específica) y aquellos que son inmediatamente dominantes (género próximo).

Hay muchos *caracteres* por los cuales esas definiciones se distinguen de las *definiciones racionales* estudiadas al tratar de las Matemáticas, a saber:

1.° Por su *objeto* real, no ideal.

2.° Por su *origen.* Tales definiciones son el resultado de largas investigaciones experimentales, no construcciones hechas *a priori* por el espíritu enunciando la ley generadora de un número o de una figura.

3.° Por su *valor.* Provisionales, dependiendo del valor de clasificaciones imperfectas, son perfectibles, no inmediatamente perfectas, completas, definitivas. Si la definición del círculo dada por Aristóteles es en el fondo la misma que la de los geómetras actuales, no lo es la de un animal cualquiera, por haber cambiado de entonces acá la clasificación de los géneros y de las especies.

4.° Por el *oficio* que desempeñan. Son el término, el resumen, no el punto de partida, de las investigaciones científicas. Sin embargo,

pueden a veces servir luego de principios para raciocinios deductivos sobre las propiedades de los seres definidos.

597. **Oficio de la deducción.** — Si las ciencias de la naturaleza son esencialmente inductivas por estar basadas en la experiencia concreta y particular, no por esto deja de desempeñar luego en ellas la deducción un oficio importante.

I. En la *aplicación* a los casos particulares de las leyes generales obtenidas por inducción: 1.°, para *atribuir a todos los sujetos* de una especie una propiedad reconocida como esencial al tipo específico y erigida en ley general; 2.°, para servirnos de la ciencia teórica adquirida *a fin de prever y proveer;* lo que es hacer otras tantas deducciones.

II. En la *construcción* misma de la ciencia puede prontamente intervenir:

1.° Para *verificar las hipótesis,* cuando: *a*) los hechos observados pueden deducirse de tal hipótesis; *b*) todas las consecuencias que de ella pueden inferirse se encuentran realizadas en la naturaleza. De este modo las deducciones de Pascal verificaron la hipótesis de Torricelli. — Sin embargo, todavía falta establecer que ninguna otra hipótesis satisface estas dos condiciones: *"Posito antecedenti, sequitur consequens; sed non necessario e converso"*, dice la regla de Lógica (Cf. n.° 533).

2.° Para *descubrir leyes y hechos nuevos,* y esto de diferentes maneras: *a*) Ora extendiendo una ley observada en ciertos casos a otros casos semejantes; por ejemplo, el principio de Arquímedes aplicado de los líquidos a los gases. *b*) Ora utilizando concomitancias entre variaciones proporcionales de cantidades y de cualidades; así es como la Mecánica, la Física y la Astronomía van resultando cada vez más matemáticas y utilizan la deducción, a veces con exceso. *c*) Ora por un análisis mental destinado a remediar la imposibilidad de un análisis real, deduciendo los efectos conocidos de cada causa aislada y combinándolos mentalmente; por ejemplo, en el descubrimiento del planeta Neptuno por Le Verrier (Cf. n.° 584) o en el cálculo del punto de caída de un proyectil determinado por múltiples factores. *d*) Ora sacando simplemente las consecuencias de una ley. Así, de la ley de gravitación aplicada a la tierra primitivamente flúida se dedujo que ésta debía ser achatada por los polos, cosa que la experiencia ha confirmado.

3.° Para *confirmar o explicar,* demostrándolas, unas leyes des-

cubiertas por inducción, que de esta suerte, para emplear el lenguaje de hoy día, de *empíricas* pasan a ser *derivadas*, es decir, que, de simples afirmaciones de un nexo esencial, pasan a ser unas *aplicaciones de leyes más generales que las explican*. De este modo se pueden hacer derivar por deducción: *a*) una ley de la combinación de otras dos; por ejemplo, la ley de la ascensión de un globo de las leyes combinadas de la gravedad y de la elasticidad de los gases; *b*) varias leyes particulares diferentes de una misma ley general por subsunción; así Newton mostró que las leyes de la caída de los cuerpos, de una parte, y de la revolución de los planetas alrededor del sol, de otra, que habían descubierto Galileo y Kepler, son casos particulares de la ley más general de la atracción universal. — A veces la deducción incluso permite limitar el alcance de una ley obtenida inductivamente, revelando las condiciones en que se verifica; por ejemplo, la ley de la ascensión del agua en un cuerpo de bomba vacío solamente hasta la altura de 10,66 metros resulta explicada por los descubrimientos de Torricelli en torno a la presión atmosférica.

Puede *concluirse* de esto que la intervención de la deducción en las ciencias de la naturaleza, en las que substituye por demostraciones *a priori* las demostraciones *a posteriori* precedentes, indica un progreso en ellas. Dando, de esta suerte, un principio de explicación de los hechos observados, satisface más al espíritu siempre ávido de descubrir el porqué de las cosas que conoce.

598. **Las teorías científicas.** — La última etapa de la sistematización científica consiste en agrupar cierto número de leyes y hechos en una teoría, en una hipótesis general que las explique o al menos las represente esquemáticamente bajo un aspecto determinado. Ya hemos dicho (Cf. n.° 535, III) que a las hipótesis representativas, en las cuales el simbolismo ocupa amplio espacio, tiende cada día más la ciencia moderna.

Hemos ya señalado — y criticado según ha convenido, al menos en lo tocante al alcance ontológico que se les quería atribuir arbitrariamente — cierto número de esas hipótesis generales; por ejemplo, la del atomismo químico y de la unidad de composición de los cuerpos (Cf. n.° 72), las que se expresan en el principio newtoniano de la inercia (Cf. n.° 109) y en el de la conservación de la energía (Cf. n.° 381), las teorías del transformismo (Cf. n.° 144) y del evolucionismo (Cf. n.° 146), la teoría de la unidad de las fuerzas

físicas (Cf. n.° 495). Citemos además la hipótesis cosmogónica de la nebulosa primitiva, imaginada por Kant, desarrollada por Laplace y desmentida en el siglo XIX por el descubrimiento, alrededor de Urano, Neptuno, Júpiter y Saturno, de satélites que giran en torno al sol con un movimiento contrario al de los planetas; la hipótesis electromagnética de la luz; la teoría de la relatividad general de Einstein, etc.

599. **Su utilidad.** — Aun cuando sólo fuesen *representativas,* las hipótesis generales, las teorías científicas, conservarían todavía una doble utilidad:

1.° La de poner cierto *orden en nuestros conocimientos adquiridos,* orden que nos procura por lo pronto el goce intelectual de contemplar un conjunto armónico de proposiciones lógicamente eslabonadas y que, además, aligerando nuestra memoria, nos permite economizar y utilizar más provechosamente nuestras fuerzas en el trabajo del pensamiento. E. Poincaré las compara, desde este punto de vista, al catálogo de una biblioteca que nos permite utilizar más rápidamente todos los tesoros en ella encerrados.

2.° La de *conducirnos a nuevas verdades* — mientras que el catálogo de una biblioteca no puede aumentar las riquezas de ésta, permitiendo, a lo sumo, ver las lagunas que hay que llenar —. La mayoría de los descubrimientos científicos han nacido del ensayo de verificación de una hipótesis, ya por la experiencia inmediata, ya por sus consecuencias lógicas. Así, la hipótesis de la atracción universal llevó a los sabios a investigar la variación de la gravedad según la distancia respecto al centro de la tierra, y, por tanto, según la altura, el achatamiento de los polos, la proximidad de montañas que influyen en la plomada, en el péndulo, etc. Hasta ciertas hipótesis poco probables han sugerido nuevas verdades; así, en el estudio del calor, la teoría mecánica ha hecho progresar la termodinámica más que la teoría energetista, acaso más conforme a la realidad.

600. **Conclusión.** — Despréndese de este estudio que las disciplinas experimentales — a las que se reserva hoy día, de un modo abusivo, el nombre de "ciencias" —, a causa de la materialidad de su objeto, que hace a éste poco inteligible en sí mismo, son ciencias de la última fila, mucho menos perfectas que la Metafísica o las Matemáticas. Las leyes generales ciertas son en ellas relativamente poco numerosas; sobre todo muy raras veces se consigue explicar

en dichas ciencias las propiedades y la actividad de los seres por su esencia. Por otra parte, de más de una de sus afirmaciones se podría repetir lo que tan atinadamente escribiera Santo Tomás a propósito de la hipótesis geocéntrica y la explicación peripatética del movimiento de los planetas (Cf. n.º 533).

Los que cultivan tales ciencias deberían tener, pues, la modestia de mantenerse en su terreno para explorarlo mejor y no pretender, como lo han hecho con harta frecuencia y con tanta ignorancia como apriorismo, decidir de plano en cuestiones de filosofía o de teología, por ejemplo, en las relativas a lo sobrenatural, al milagro, a la libertad, a la creación, etc., respecto a las cuales carecen de toda especial competencia y de toda autoridad.

Capítulo V

LOS MÉTODOS PARTICULARES

§ III. — *El método de las ciencias morales*

Las ciencias morales. — División.
Art. I. — Método de la Historia.
Noción. — Finalidad. — Método. — Reunión de los documentos. — Crítica de los documentos. — Crítica del testimonio. — Filosofía de la Historia. — ¿Es la Historia una ciencia?
Art. II. — Método de las ciencias sociales.
Noción. — Objeto. — El hecho social. — Finalidad. — Método. — La política.

601. **Las ciencias morales.** — Reciben este nombre las ciencias que tienen por objeto las manifestaciones de la actividad psicológica humana, individual o colectiva, tal como se ejerce y tal como debería ejercerse. Podemos, pues, dividirlas en dos grandes clases, según sean:

1.° *Teóricas, especulativas:* la Psicología, la Sociología, la Política, la Economía, el Derecho, la Historia y las ciencias anejas.

2.° *Prácticas, normativas:* la Lógica, la Moral individual y social y las aplicaciones prácticas de las ciencias precedentes.

No estudiaremos aquí más que el método de la Historia y de las Ciencias sociales, por hallarse precisados el de la Psicología y el de la Moral en cada uno de estos tratados.

ARTÍCULO I

El método de la Historia

602. **Nociones.** — Si la Historia es, en general, el estudio de los sucesos acaecidos en el mundo de los astros, de la materia inanimada, de las plantas, de los animales y de los hombres, tomada en *sentido estricto* se limita a las manifestaciones políticas, económicas, religiosas, intelectuales y morales de la actividad humana.

El *objeto material* de la Historia así entendida son los acontecimientos humanos del pasado *con sus circunstancias concretas,* que no se repetirán jamás con plena exactitud en su conjunto; no todos, sin duda — por ser su enumeración imposible y falta de interés —, sino aquellos que en la evolución de una sociedad determinada han ejercido un influjo duradero y que, de otra parte, a menudo resulta dificilísimo, por el momento, discernir.

Su *objeto formal* es el *orden* en que se han sucedido, se han condicionado o causado estos acontecimientos pretéritos determinados. Respecto a las *leyes generales de sucesión de acontecimientos,* en las que se dejan de lado las circunstancias particulares de cada uno de ellos — por ejemplo, la ley del desarrollo de las revoluciones, según la cual los perturbadores moderados ceden en breve el lugar a los partidos más violentos —, toca a las diferentes *ciencias sociales* extraerlas de los materiales que les suministra la Historia.

603. **Finalidad.** — Antiguamente — suele decirse en nuestros días — la Historia era, ante todo, un género literario, destinado ora a dar lecciones de moral o de política, ora a consagrar la gloria de un pueblo o de una familia, ora a deleitar el espíritu con bellas descripciones o discursos bien compuestos, no ocupándose casi en otra cosa que en los acontecimientos excepcionales y en los personajes relevantes.

A partir del siglo XIX, por el contrario, la Historia pasa a ser *científica,* así en la *finalidad* que se propone, cual es la de conocer exactamente el pasado, y en éste las maneras de vivir, las costumbres y las instituciones, no menos que los hechos culminantes, ex-

plicándolos por sus causas físicas, fisiológicas, psicológicas, económicas y sociales, como en el *método* de crítica histórica que emplea en la elección de los documentos por ella utilizados.

Indudablemente, cabría hacer más de una reserva a propósito de la oposición que se establece entre la Historia en el siglo XIX y la de los siglos anteriores, en los que vieron la luz obras históricas tan "científicas" y "críticas" como las de nuestros días. La *Historia de las Variaciones*, de Bossuet, las colecciones monumentales de los benedictinos de Saint-Maur, las vidas de Santos de los bolandistas, etc., tienen muy otro valor que las obras, donde la imaginación y los prejuicios entran en tan gran parte, de un Michelet, de un Renan, y otros muchos. Asimismo, en la antigüedad grecorromana, Tucídides y Tácito bien parecen haber tratado la Historia de un modo científico, a pesar de que disponían de recursos documentales mucho menos copiosos que en nuestros días.

604. **Método.** — Los hechos pasados que la Historia tiene por fin dar a conocer no se prestan ya a ser observados directamente. No nos queda de ellos otra cosa que las interpretaciones subjetivas, que son los *testimonios* orales o escritos, y, en consecuencia, el método de la Historia debe indicar las reglas que se deben seguir: 1.°, en la *reunión de los documentos* que contienen tales testimonios; 2.°, en la *apreciación de su valor* respecto a los hechos que refieren; 3.°, en la *síntesis de sus datos* con que se construye la Historia, se reconstituye el pasado ante nuestro espíritu.

605. **Reunión de documentos.** — Llámase *documentos* lo que subsiste de lo pasado y puede ayudarnos a conocerlo. Es imposible fijar reglas para el descubrimiento de los documentos — arte que se denomina *eurística* (εὑρίσκο) —; es un trabajo en el que una especie de olfato desempeña el principal papel y que hoy día facilitan los numerosos catálogos, colecciones, etc., de las bibliotecas, de los museos y las revistas especializadas. No podemos, pues, hacer más que indicar aquí los principales documentos.

1.° *Materiales:* son los *monumentos.* Unos, *formalmente históricos,* recuerdan hechos: arcos de triunfo, trofeos, inscripciones, medallas, imágenes, etc.; otros, *materialmente históricos,* dan a conocer una civilización: templos, sepulcros, palacios, obras de arte, mobiliario, etc.

2.° *Psicológicos:* ya orales, como las tradiciones de un pueblo, de una familia; ya escritos: ora *formalmente históricos* (anales,

historias, memorias, biografías), ora *materialmente históricos* (registros del estado civil, actas públicas o privadas, libros de contabilidad, obras literarias).

606. **Crítica de los documentos.** — La *crítica histórica* tiene por objeto determinar el valor de los *documentos* y de los *testimonios* que éstos contienen. Veamos, en primer lugar, la de los *documentos* mismos.

Plantéanse tres *cuestiones:* 1.° ¿Quién es el autor del documento, a qué época se remonta? Crítica de *autenticidad* o de origen. 2.° ¿Ha sido, por ventura, modificado? Crítica de *integridad.* 3.° ¿Cuál es su sentido exacto? Crítica de *significación.*

1.° *Autenticidad u origen.* — Para establecerla se hace uso de criterios:

a) *Externos.* — Autores contemporáneos o poco posteriores al autor presunto le atribuyen el documento, o al menos lo citan, hacen alusión a él, lo cual prueba que existía en tal época.

b) *Internos.* — Las ideas, las apreciaciones de las cosas y de las personas, el estilo concuerdan con lo que se sabe del autor presunto. La narración contiene alusiones a hechos de esa época conocidos, cuadra con las costumbres de entonces. Estos criterios internos, basados a menudo en apreciaciones arbitrarias, son ordinariamente menos seguros que los criterios externos.

2.° *Integridad.* — Hay que considerar dos casos principales:

a) Si se tiene el *original,* léase exactamente, complétese, si es preciso, júzguese de la data según la materia, según la forma de las letras.

b) Si se tienen *copias,* búsquense y corríjanse por medio de comparaciones — o de hipótesis, si no hay más que una copia — las faltas, sean o no intencionadas. Entre las *variantes* elíjase la que parezca más probable: 1.°, conforme a sus causas: homoiotéleuton, escritura continua, abreviaciones, ortografía diferente de la pronunciación, alteraciones intencionadas para favorecer a un partido o para rectificar un texto tenido por inexacto; 2.°, conforme a su autor, si se le conoce; 3.°, conforme a las mismas variantes; las más difíciles, las más breves, las que explican las otras son las más seguras.

3.° *Significación.* — Hay que tener en cuenta, para conocer la significación exacta de un documento:

a) El *sentido de las palabras,* por ejemplo, del bajo latín de la

Edad Media, de los jeroglíficos egipcios indescifrables antes de Champollion.

b) El *género literario* en que escribe el autor, según el cual se ha de tomar más o menos al pie de la letra aquello que dice.

c) Las *citas implícitas*.

Por regla general, hay que tomar las palabras en sentido propio, a no ser que exista una razón seria en contra; hay que escoger el sentido más conforme al contexto, a las ideas del autor, a las circunstancias de tiempo y de lugar; hay que explicar los pasajes obscuros utilizando los pasajes paralelos más claros.

En esta crítica de los documentos el historiador es singularmente ayudado por las *ciencias auxiliares*, como la Arqueología, la Paleografía, la Diplomática, la Numismática, la Sigilografía, la Heráldica, la Epigrafía, la Filología, etc.

607. **Crítica del testimonio.** — Una vez determinados el valor histórico del documento y el sentido exacto de lo que refiere, es preciso establecer su valor como testimonio, determinar si es fruto de un *error*, o de una *mentira*, o bien el eco fiel de un *hecho histórico* (Cf. n.° 514), considerando sucesivamente: 1.°, el hecho relatado en sí mismo; 2.°, el testigo o los testigos que lo refieren.

1.° *Examen del hecho.* — Hay que rechazar el hecho si es:

a) *Imposible*, contrario a los principios de la razón o a las leyes ciertas obtenidas por las diferentes ciencias.

b) *Inverosímil*, contrario a lo que se sabe de las circunstancias de lugar, tiempo, civilización, costumbres.

Hay que usar de gran prudencia en este examen. Con frecuencia un hecho real puede parecer inverosímil porque no concuerda con lo poco que sabemos de la naturaleza. El magnetismo, los aerolitos y otros hechos ciertos fueron rechazados *a priori* durante largo tiempo incluso por la Academia de las Ciencias de París.

Asimismo, no hay derecho a negar un hecho *milagroso*, sobrenatural, porque es contrario a las leyes ordinarias de la naturaleza, y a decir con Renan: "El principio de la crítica es que para el milagro no hay sitio en la trama de las cosas humanas"; o con Havet: "Cuando la crítica rehusa dar crédito a relatos milagrosos no tiene necesidad de aportar pruebas en apoyo de su negación. Lo que se narra no ha podido suceder... En las cosas de la humanidad no entra sino lo humano, y toda ciencia, particularmente toda historia, debe definitivamente despedirse de lo sobrenatural y de lo divino"; o con Langlois y Seignobos: "Históricamente, la existencia del diablo está mucho más sólidamente probada que la de Pisistrato. No contamos con una sola palabra de algún contemporáneo que diga haber visto a Pisistrato; millares de "testigos ocu-

lares" declaran haber visto al diablo; existen pocos hechos históricos establecidos sobre la base de semejante número de testimonios independientes. Con todo, no titubeamos en rechazar al demonio y en admitir a Pisistrato. Y es que la existencia del diablo sería inconciliable con las leyes de todas las ciencias constituídas." (*Introduction aux études historiques*, pág. 178.)

Ni las ciencias constituídas ni la crítica tienen nada que ver en la cuestión acerca de la posibilidad del milagro; esto concierne a la Filosofía, la cual demuestra fácilmente que, si el mundo es obra de Dios, Éste, por un fin superior cual es la manifestación de la verdadera religión, sin menoscabo de su poder ni de su sabiduría, puede obrar al margen de las leyes generales por Él establecidas. Con mayor razón, los hechos que solamente rebasan nuestros medios ordinarios de conocimiento y que nada tienen de sobrenatural en sí mismos, verbigracia, la existencia del demonio, no deben ser negados *a priori*.

2.° *Examen del testigo.* — Para adquirir una certeza legítima de la *veracidad* del testigo, hay que eliminar la hipótesis del error y la de la mentira, como hemos visto antes (Cf. n.° 514). Hay que cerciorarse, pues, de que, *en general* y *respecto al hecho en cuestión*, el testigo tiene: 1.°, la competencia, la *ciencia*, la inteligencia necesarias; 2.°, la *sinceridad* requerida, garantizada por su lealtad habitual y la ausencia de interés en mentir en el caso presente.

Si hay *muchos testigos independientes* y *concordes*, su concordancia es la más segura garantía del hecho, a no ser que exista una previa confabulación o un interés común en falsear el hecho. Si están en *desacuerdo*, hay que tener en cuenta su valor con preferencia a su número: "*Non sunt tam numerandi quam ponderandi.*" Por lo demás, a menudo no se llegará sino a conclusiones probables.

El *argumento negativo*, basado en el silencio de los historiadores contemporáneos o inmediatamente posteriores acerca de un hecho cuya afirmación no aparece sino mucho más tarde, sólo tiene valor si se prueba: 1.°, que tales historiadores lo habrían seguramente relatado si lo hubiesen conocido; 2.°, que, por otra parte, lo habrían seguramente conocido si realmente hubiese sucedido; prueba muy difícil de establecer, a no ser que se pueda indicar a qué hecho mencionado anteriormente se ha ido substituyendo poco a poco el hecho referido más tarde.

Las *tradiciones de los pueblos o de las familias* no deben ser rechazadas *a priori*. Hay que buscar la fecha, más o menos lejana del acontecimiento, en que comienzan; ver de aislar el hecho primitivo, teniendo en cuenta la tendencia natural de todo grupo social a exagerar, a idealizar los hechos gloriosos de su historia, y examinando en qué medida tales tradiciones concuerdan con lo que sabemos de las costumbres de la época en cuestión.

608. **Construcción de la Historia.** — Lo que acabamos de estudiar hasta aquí no es más que un trabajo preparatorio de *análisis*, cuyo resultado es un determinado número de hechos ciertos o probables; trabajo indispensable, así y todo. "Para un día de síntesis se requieren años de análisis", decía Fustel de Coulanges. Esta *síntesis* consiste en trazar un cuadro de conjunto, en reconstruir ante el espíritu una parte más o menos vasta del pasado con los materiales así preparados. Se la puede considerar desde tres puntos de vista.

1.° *Científico.* — Es necesario: *a*) *clasificar* los hechos por series o por períodos; *b*) *ordenarlos*, escogiendo, *poniendo de relieve* los más representativos de una época, los más importantes por sus consecuencias — elección muy delicada y que, andando el tiempo, a menudo es modificada por ciertas consecuencias capitales de hechos considerados al principio como insignificantes —; *suplien-do* las lagunas inevitables con hipótesis prudentes; *explicando* los hechos por sus causas físicas, fisiológicas, psicológicas y sociales, y determinando, así, su eslabonamiento, sus nexos de dependencia. Obra de perspicacia, de sagacidad, que para el historiador consiste en *raciocinar incesantemente por analogía*, según lo que ve a su derredor o experimenta en sí mismo, teniendo en cuenta las ideas, las costumbres y los sentimientos de la época en que se desarrollaron los hechos que refiere.

2.° *Moral.* — El historiador debe ser *justo*, imparcial, no callando ni lo bueno de sus adversarios ni lo malo de sus amigos, pero *no indiferente al bien y al mal, ni insensible, ni necesariamente neutral.* Es hombre, es ciudadano de una patria, y tiene el derecho de dejarlo ver, de admirar, amar y juzgar a sus héroes, como no sea en detrimento de la verdad ni de la justicia.

3.° *Literario.* — La Historia no es solamente una obra de ciencia; debe ser una obra de arte por la claridad y armonía de la composición, y por el color de las descripciones y retratos, de suerte que cautive el espíritu del lector y haga revivir de veras el pasado ante sus ojos. Entendida de este modo, resulta un término medio entre las colecciones de documentos, áridos e impersonales, y los relatos históricos donde la verdad es en parte sacrificada a las construcciones fantásticas de la imaginación.

609. **Filosofía de la Historia.** — El *historiador* debe mostrar las *relaciones particulares* de dependencia existentes entre los acon-

tecimientos determinados que refiere. Sacar de cierto número de sucesiones de hechos, empleando el método comparativo y prescindiendo de las circunstancias individuales consideradas como cosa accidental, unas *leyes generales,* incumbe a la *Sociología.* Destacar el *plan general* de la historia de la humanidad, las causas supremas, así eficientes como finales, que determinan su marcha, es hacer *Filosofía de la Historia.* En realidad, tal filosofía, más que sacada del examen de los hechos mismos, está a menudo basada en una concepción *a priori,* en la que se hacen entrar, a tuertas o a derechas, los acontecimientos de la Historia.

Así, según *Augusto Comte* y *Spencer,* la marcha de la humanidad obedece a una ley de evolución progresiva grabada en su naturaleza; según *Taine,* es determinada por las influencias externas de la raza, del medio y del momento; según *Carlos Marx,* es regulada por las causas económicas. *Bossuet,* siguiendo a *San Agustín,* ilustrado con las luces de la Revelación cristiana, muestra el universo creado realizando, bajo la acción combinada de la Providencia y de la libertad humana, el plan divino, que dirige todas las cosas a la gloria de Dios y a la felicidad del hombre, por obra de un Mediador cuyo sacrificio en la cruz viene a ser la clave de bóveda de la Historia; los tiempos antiguos lo preparan, los posteriores viven de Él.

610. **¿Es la Historia una ciencia?** — Limitada a su objeto propio, qué son los sucesos humanos considerados en su individualidad, la Historia puede, pues, ser tenida como ciencia hasta cierto punto. Si no formula leyes generales estrictas, tanto a causa de la complejidad de su objeto como a consecuencia de la imprevisible intervención de personalidades excepcionales y de las voluntades libres en la trama de los acontecimientos — leyes que, por otra parte, constituyen más bien el dominio de las ciencias sociales —, no por esto deja de ser una ciencia, en cierto modo. Efectivamente: 1.º, procediendo conforme a las reglas de un método riguroso, puede adquirir la *certeza,* al menos respecto a determinados hechos que tiene por objeto narrar, contra lo que sostiene el escepticismo histórico; 2.º, los estudia en lo relativo a *sus causas,* condiciones y efectos.

ARTÍCULO II

El método de las ciencias sociales

611. **Nociones.** — En general, *las ciencias sociales estudian las leyes que regulan la vida del hombre en cuanto es miembro de una sociedad.* Pueden ser:

1.° *Puramente teóricas,* que consideran las diferentes manifestaciones de la vida en sociedad, tal como de hecho se desenvuelve, en sus causas, en sus condiciones y en sus consecuencias.

2.° *Normativas, prácticas,* que investigan lo que debe ser la vida social del hombre para que éste alcance su fin personal y social natural. Hay que añadirles las *artes* correspondientes, es decir, la ejecución, la aplicación a los casos concretos de las reglas que aquéllas dictan.

En la antigüedad, Platón y Aristóteles; en la Edad Media, los escolásticos; más tarde, Hobbes, Spinoza, Locke y J. J. Rousseau estudiaron, especialmente, lo que debe ser la sociedad, partiendo de principios a veces justos, a veces erróneos. Las ciencias sociales teóricas, experimentales, cultivadas ya un tanto por los escolásticos y reanudadas en el siglo XVIII por Quesnay, Gournay, Turgot, Adam Smith, Montesquieu y Condorcet, adquirieron una importancia preponderante en el siglo XIX con *Augusto Comte,* quien inventó la palabra *Sociología,* siendo considerado hoy día como el padre de esta ciencia, de la que hizo una aplicación de la Biología (Cf. n.° 548).

En nuestros días se discute aún sobre la naturaleza exacta de esta nueva ciencia llamada *Sociología.* Unos la consideran como el conjunto de las ciencias sociales particulares; otros, como una especie de filosofía, que traza a cada una de ellas su propia esfera, indicándoles los procedimientos que deben emplear y reuniendo en una síntesis general sus conclusiones; otros, en fin, se niegan a reconocer en ella una ciencia distinta.

612. **Objeto.** — El objeto de la Sociología — y de las ciencias sociales — son los *hechos sociales,* es decir, los hechos condicionados, si no causados, por el estado de vida en sociedad. Estos hechos son: 1.°, de orden *psicológico,* sensitivo o intelectual; 2.°, al mismo tiempo *colectivos* (que quiere decir más que generales), no en el sentido de que sean obra de una conciencia colectiva real, existente aparte de los individuos, especie de divinidad o entidad misteriosa subsistente

en sí misma, como la representan ciertos sociólogos alemanes y como la dan a entender diversas expresiones de Durkheim; sino en el de que sólo se encuentran en los individuos como manifestaciones de una actividad mancomunada.

Entre los hechos sociales pueden distinguirse los que resultan:

1.° De una *proximidad* material, *accidental,* sin pacto social, verbigracia, los actos de cólera, de crueldad, de heroísmo, cometidos por contagio, que estudia la *Psicología de las multitudes;* hechos de imitación, que, propiamente hablando, no son sociales, ya que no manifiestan un nexo social.

2.° De *la entrada en una sociedad* de la cual se toman las tradiciones, las costumbres, los usos, las maneras, el lenguaje, las formas judiciales, las instituciones, etc. Una *sociedad,* cualquiera que sea, consiste esencialmente en la unión moral de cierto número de individuos con vistas a conseguir, mediante la colaboración de todos, un mismo fin común. Esta unión de entendimientos y voluntades — nacida de una natural tendencia que, como ser social, tiene el hombre y determinada por un contrato estipulado o aceptado —, esta cooperación mutua regulada por la *autoridad social,* que viene a ser su elemento formal, es una realidad que, por ejemplo, de una reunión de cincuenta hombres hace algo más que la simple suma de cincuenta individuos; realidad que no debe concebirse a manera de un ser que subsista aparte de los individuos, sino sólo como un modo de ser, como un estado real, de esos individuos, que tienen cada uno su función social.

Con frecuencia las sociedades se comparan a organismos, habiendo pasado a ser corriente la expresión *cuerpo social.* Esta comparación, llevada al extremo por Spencer, Schäffle, Novicow, etc., justa en lo que se refiere a la división del trabajo entre los diferentes miembros, es inexacta en cuanto que: 1.°, las células del cuerpo social son personas inteligentes y libres, algunas de las cuales son capaces de trastornar a veces todo el orden establecido; 2.°, tienen su fin personal, no estando únicamente destinadas al bien común del conjunto; 3.°, además, por lo general pertenecen simultáneamente a varios cuerpos sociales distintos: familiar, civil, económico, religioso, artístico, etc.

613. **El hecho social.** — Ciertos sociólogos contemporáneos han intentado precisar más lo que es el hecho social en cuanto tal.

1.° Según *Gabriel Tarde* (1843 - 1904), el hecho social está *esencialmente constituído* por la *imitación,* manifestada por cualquiera de esos tres modos de acción humana, que son: la repetición, la oposición y la adaptación; imitación con que, de una parte, el inferior

copia primero al superior, y que luego pasa a ser recíproca; imitación que va de dentro a fuera, adoptando, por de pronto, el imitador el ideal de su modelo antes de copiar sus actos. Según esta teoría, es social todo hecho individual repetido por imitación y es individual todo hecho de invención, siendo la Sociología, simplemente, una Psicología ampliada.

2.° *Durkheim* (1858-1917) ve, si no la esencia, al menos el *principal carácter exterior* del hecho social en la *coacción* ejercida sobre las maneras de pensar, sentir y obrar del individuo por la conciencia colectiva. Es individual, por el contrario, lo que proviene de la iniciativa espontánea de cada uno. En consecuencia, la Sociología debe constituirse al margen de la Psicología individual.

Durkheim niega el valor de la definición dada por Tarde, porque: 1.°, sus investigaciones no le han permitido comprobar en parte alguna la influencia preponderante de la imitación en la génesis de los hechos colectivos; 2.°, aunque se verifique, dicha imitación, lejos de constituir la esencia del hecho social, más bien resulta de ser éste social; 3.°, por otra parte, puede asimismo resultar muy bien de un hecho individual que repercute, sin cesar de ser individual (Cf. *Règles de la méthode sociologique*, pág. 16).

Mas, ni el uno ni el otro de esos caracteres parece *distintivo* de los hechos sociales, por cuanto se encuentran en ciertos hechos individuales; ni *esenciales*, puesto que a veces faltan. Parece, pues, más exacto atenerse a lo que hemos dicho antes, y considerar como hecho social todo hecho que resulte de la vida en sociedad, que marque la influencia en el individuo de una sociedad cualquiera: familiar, civil, económica, religiosa, etc.

614. **Finalidad.** — El fin que Augusto Comte asigna a la sociología es el de determinar las *leyes* a que obedecen, en realidad, los hechos sociales, *al margen de toda preocupación de valor moral*. Empleando el léxico de la Mecánica, distingue las leyes de la *estática* social o de coexistencia de los grupos sociales y las de la *dinámica* social o de funcionamiento de esos grupos. Otros prefieren adoptar el léxico de la Biología, y hablan de la *anatomía* y la *fisiología* del cuerpo social. A estas dos clases de leyes se añaden hoy día las leyes de la *cinemática* o de la *evolución* social.

Pueden citarse entre las leyes: 1.°, de *coexistencia*, las que expresan los diferentes elementos de un tipo de agrupación, por ejemplo, de la tribu pielroja; 2.°, de *funcionamiento*, las del menor

esfuerzo, de la imitación; 3.°, de *evolución*, la tan discutible de los tres estados: teológico, metafísico y positivo, formulada por Augusto Comte (Cf. n.° 548, 3.°), o la de Spencer, quien afirma que la humanidad pasa del militarismo al industrialismo y evoluciona de lo homogéneo confuso a lo heterogéneo coordinado.

615. **Posibilidad.** — La determinación de estas leyes es singularmente difícil, por cuanto: 1.° Los hechos u objetos estudiados son de una *complejidad* desalentadora; igual, por otra parte, que las diversas causas o condiciones, más o menos remotas en el tiempo y en el espacio, que pueden haber ejercido sobre ellos cualquier influencia. 2.° Ciertas causas son aquí de una *naturaleza particular*, que parece substraer los hechos a toda ley general; por ejemplo, la libertad humana, que a menudo interviene en gran parte; ciertos hechos accidentales, como inventos, catástrofes, apariciones o desapariciones de personalidades influyentes, que trastornan a veces un orden social. De ahí que más de un pensador haya dudado de la posibilidad de fijar semejantes leyes sociales.

Hay que reconocer, con todo, en los hechos sociales — como en los hechos psicológicos — *cierto determinismo*, menos riguroso, sin duda, que el del mundo físico o fisiológico, que permite establecer *leyes aproximativas*. En efecto: 1.° La libertad humana no interviene en todas las manifestaciones de la vida social. 2.° Incluso cuando interviene, no es una actividad caprichosa que se decida sin motivo, sino la aceptación libre de tal motivo o móvil; y, dada la natural tendencia del hombre a buscar su interés más pujante — interés que es bien fácil determinar para tal categoría de tales costumbres y de tales creencias, recordando que el heroísmo no es el proceder de la mayoría —, puede decirse, en general, qué influencia prevalecerá en la elección libre de tal grupo. 3.° En fin, las circunstancias accidentales, individuales, que pueden ejercer alguna influencia se hacen pronto contrapeso, resultando de ello cierto equilibrio en el conjunto, bajo este aspecto. Sin embargo, si estas leyes son verdaderas en la generalidad de los casos, no lo son necesariamente respecto a cada individuo.

616. **Método.** — Ciertos sociólogos, por ejemplo, Stuart Mill, so pretexto de que la experimentación es aquí imposible, quisieron *deducir* las leyes sociológicas de la *Psicología*. Pero, si puede hallarse así más de una verdad, no resulta menos cierto que la Psico-

logía — sobre todo la Psicología del hombre en sociedad, que justamente se trata de precisar y que sería la más útil en la materia — no está lo suficiente adelantada para servir de base a una sociología completa.

De aquí que sea de ordinario el *método inductivo* el que siguen los sociólogos, con Comte y Durkheim, aun cuando choque con varias *dificultades:*

1.° La *observación directa* resulta ahí muy limitada respecto al espacio y respecto al tiempo. Más instructiva resulta la *observación indirecta,* integrada por los datos de la etnología, de la geografía humana y, sobre todo, de la historia, especie de observación retrospectiva, donde en un cuadro de conjunto se ven las causas, las condiciones, la actividad y los resultados inmediatos o remotos de tal institución social o de tal agrupación humana, así mejor conocidos y más fácilmente explicables.

2.° La *experimentación* apenas si puede practicarse. No hay que soñar, en efecto, con los métodos de concordancia, de diferencia, de variaciones concomitantes de un antecedente único. A lo sumo, el sociólogo puede utilizar, además de las experiencias a que le hace asistir la Historia, los ensayos parciales locales practicados por un legislador o las perturbaciones sociales debidas a un hecho nuevo suficientemente determinado.

El principal procedimiento es el de la *estadística,* procedimiento aun muy imperfecto, por cuanto: 1.°, hay pocas estadísticas; 2.°, con frecuencia son inexactas, ya materialmente, porque muchos hechos escapan a la encuesta, ya formalmente, porque se barajan en ellas hechos de caracteres distintos, semejantes tan sólo en apariencia; 3.°, se prestan a interpretaciones opuestas, porque no suministran sino datos cuantitativos, no revelando en absoluto la cualidad de la relación existente entre hechos concomitantes o sucesivos; de aquí que resulte un procedimiento de sí poco científico (Cf. n.° 538).

No hay que extrañarse, pues, de que los resultados de la Sociología general sean harto menguados hasta el presente: algunas bibliotecas de descripciones a veces más imaginarias que fieles; algunas generalizaciones empíricas; poquísimas leyes generales incontestables.

617. **La Política.** — Junto con el Derecho y la Economía política, una de las principales ciencias sociales es la Política. No hay que entender aquí este nombre en el sentido peyorativo de lucha de los partidos que ha tomado en los países sometidos a un régimen democrático; signi-

fica la *ciencia del gobierno de la sociedad civil*, de la ciudad; ciencia difícil e importante entre todas.

Comprende: 1.º Una parte *teórica ideal*, en la que se inquiere cuál es el mejor gobierno en sí, supuesta la naturaleza humana tal como es en general. 2.º Una parte *teórica real*, que tiene por objeto el estudio del mejor gobierno para tal sociedad determinada, supuestos su pasado, sus tradiciones, sus costumbres y su carácter; *mejor gobierno, que se revela en el indicio de que, más que otro cualquiera, ha realizado su fin, ha procurado la prosperidad material y moral de ese cuerpo social.* 3.º Una parte *práctica*, que es más bien un arte, el *arte de conducir un pueblo* del modo que más le conviene, de aplicar a una sociedad concreta el ideal abstracto determinado anteriormente; arte delicado y noble por excelencia, que únicamente practican los buenos conductores de pueblos que hacen a sus súbditos felices y prósperos, para el porvenir tanto y aun más que para el presente, asegurando, así, la grandeza de la sociedad civil, menos efímera que el individuo.

Capítulo VI

EL ANÁLISIS Y LA SÍNTESIS

Las reglas del método cartesiano. — El análisis y la síntesis. — Su puesto en nuestra vida intelectiva. — Su naturaleza. — Su utilización. — Conclusión general.

618. **Las reglas cartesianas.** — En la segunda parte de su Discurso sobre el método, Descartes formula en cuatro reglas las condiciones generales necesarias para toda investigación científica:

1.° "No aceptar nunca una cosa como verdadera si no la conozco *evidentemente* como tal, es decir, evitar la precipitación y la prevención, y no incluir en mis juicios ninguna cosa fuera de lo que se presente tan clara y distintamente a mi espíritu, que no tenga ocasión alguna de ponerlo en duda.

2.° "*Dividir* cada una de las dificultades que examine en tantas partes como sea posible y se requiera para mejor resolverlas.

3.° "*Conducir ordenadamente* mis pensamientos, comenzando por los objetos más sencillos y más fáciles de conocer, a fin de subir poco a poco, como por grados, al conocimiento de los más complejos, suponiendo un orden incluso entre aquellos que naturalmente no se preceden los unos a los otros.

4.° "Efectuar dondequiera *enumeraciones tan completas* y exámenes tan generales, que esté seguro de no omitir nada."

La *primera* de estas reglas define el *criterio de la verdad,* que para Descartes parece ser la evidencia subjetiva de las ideas claras más bien que la de los objetos (Cf. n.° 468, 2.°); la *segunda* y la *tercera* expresan los procedimientos generales, que son el *análisis* y la *síntesis;* la *última,* la *revisión* de sus datos.

Habría por qué criticar en más de un punto estas célebres fórmulas con que Descartes pensaba, un poco ingenuamente, reemplazar toda la Lógica, y en las que se revelan un excesivo desdén hacia las autoridades y esa propensión a tratar toda ciencia a manera de las Matemáticas (*"Omnia apud me mathematice fiunt"*, decía él mismo), que le llevó a construir el mundo real de un modo deductivo, partiendo de principios a menudo inexactos. Aquí solamente nos proponemos decir unas palabras sobre el análisis y la síntesis, sobre estos dos constantes procedimientos de la actividad de nuestra inteligencia abstractiva que para ella constituyen una especie de método general de conocer.

619. **El análisis y la síntesis.** — El *análisis* consiste en *pasar de lo complejo a lo simple;* la *síntesis,* en *pasar de lo simple a lo complejo.* Tal es la *definición general* que ordinariamente se da de estos dos procedimientos del espíritu.

¿Se trata de *describir* científicamente un ser real? El espíritu lo analiza, es decir, lo descompone real o mentalmente en sus partes componentes *heterogéneas.* ¿De exponer el contenido de una *idea*? El espíritu busca las notas que forman su comprensión. Después en la síntesis recompone ese todo, dando a cada parte la importancia que le compete respecto a las demás. ¿Es un *hecho* lo que hay que *explicar*? Se le reduce por el análisis a una ley general, y la síntesis mostrará en seguida que resulta de tal ley, determinada por tal circunstancia particular; por ejemplo, el punto de caída de un proyectil.

Pueden distinguirse *varias clases* de análisis y de síntesis:

1.° *Racionales,* que versan sobre ideas, sobre proposiciones, verbigracia, en Lógica.

2.° *Experimentales,* que versan sobre hechos o sobre seres concretos.

a) *Reales,* que se efectúan por descomposición y reconstrucción reales, por ejemplo, en Química.

b) *Mentales,* que se efectúan por descomposición y reconstrucción mentales, por ejemplo, en Psicología.

620. **Su puesto en nuestra vida intelectiva.** — Este doble procedimiento resulta de la naturaleza misma de nuestro entendimiento abstractivo. Déjase ya presentir en la simple atención sensitiva; revélase en la abstracción, obra de análisis, y en el juicio, obra de síntesis. Manifiéstase, en fin, como instrumento científico

en la indagación explicativa de los principios constitutivos de un ser y de sus relaciones con él; de las leyes generales, de las que los hechos concretos son aplicaciones.

Por esto se le encuentra de continuo en la investigación de la verdad, que, en serie indefinida, supone un análisis entre dos síntesis, por partir el espíritu de un dato complejo, de una multiplicidad abstracta o concreta que él analiza para explicarla y que reconstituye luego, con conocimiento de causa, para analizarla en seguida más íntimamente. La mejor prueba de esto es la historia del desarrollo de las ciencias, sobre todo de las experimentales, en la que vemos una alternación de análisis, al principio superficiales, seguidos de síntesis demasiado precipitadas, desmentidas por unos análisis más precisos, fundamento de síntesis menos artificiales, y así sucesivamente.

Más de una vez, a propósito de los métodos particulares, hemos señalado el carácter analítico o sintético de un procedimiento; por ejemplo, en la solución de los problemas o en la demostración de los teoremas; en la inducción o en la deducción; en la determinación de los hechos o en la reconstrucción del pasado en Historia. Importa ahora precisar bien la naturaleza de estos dos procedimientos generales de nuestro espíritu.

621. **Su naturaleza.** — El análisis y la síntesis presentan dos caracteres distintivos relativamente opuestos.

I. — De una parte el *análisis:*

1.° Es *regresivo,* es decir, que, procediendo de lo complejo a lo simple, del todo a los elementos, de los efectos a la causa, de la conclusión a los principios, de la aplicación al teorema, va al revés del orden natural de las cosas (remontándolo — ἀνὰ), donde lo simple es anterior a lo complejo, los elementos al compuesto, la causa al efecto, el principio a las conclusiones, el teorema a la aplicación (Cf. n.° 524, IV).

2.° *Descompone,* ora en partes heterogéneas constituyentes, cuya relación entre sí y con el todo determina, si se trata de un análisis real; ora en ideas, en principios generales, si se trata de un análisis mental, por ejemplo, en la inducción, donde se va de un hecho complejo a una ley general.

El segundo carácter es más manifiesto; el primero es más profundo, más íntimo; es el que revela mejor lo que distingue de la simple división el análisis científico, que explica un objeto por sus

elementos racionales o reales. Además, según ciertos lógicos, por ejemplo, Rabier, es el único común a todas las formas de análisis, no teniendo el análisis matemático nada de descomposición.

II. — A su vez la *síntesis:*

1.° Es *progresiva,* siguiendo el orden natural de las cosas.

2.° *Recompone* unos elementos para obtener un todo complejo; un principio y un hecho para llegar a una conclusión más perfecta.

Se ve, así, lo que tienen de común el *análisis* y la *inducción,* de una parte, y la *síntesis* y la *deducción,* de otra. *Toda inducción es analítica,* puesto que es regresiva y procede por descomposición; *toda deducción es sintética,* puesto que es progresiva y procede por recomposición. Pero *la recíproca no es verdadera.* Por de pronto, no todo análisis y toda síntesis son raciocinios; por ejemplo, los de la abstracción, del juicio; los análisis y síntesis reales. Además, ciertos raciocinios analíticos, por ejemplo, en Matemáticas, no son inductivos, sino deductivos.

622. **Su empleo.** — El análisis y la síntesis constituyen sendos métodos completos. Si uno no es posible, el otro lo suple. Cuando ambos son posibles, mutuamente se corroboran y comprueban, a fuer de procedimientos más bien complementarios que opuestos. Las únicas reglas que deben observar para tener valor científico consisten en ser completos y graduales.

La *síntesis* se adapta mejor, en general, a la *exposición;* el *análisis,* al *descubrimiento* de la verdad. Sin embargo, es bueno seguir a veces, en la enseñanza, la vía analítica, para mostrar, así, cómo se descubre, cómo se saca de los hechos concretos una verdad general; para formar los espíritus en el gusto y en la práctica de la investigación científica y hacerles apreciar mejor el valor de las conquistas del espíritu humano.

No todos los entendimientos son igualmente aptos, desde luego, para uno y otro procedimiento. Unos son analíticos, aficionados sobre todo a la observación precisa y detallada, fecundos en explicaciones ingeniosas, dotados de lo que *Pascal* llama el *espíritu de finura.* Otros son sintéticos; van por instinto a los vastos cuadros de conjunto, que a menudo corresponden demasiado poco a la realidad; raciocinan deductivamente; poseen el *espíritu de geometría* (Cf. n.° 305).

623. **Conclusión.** — Así termina el estudio de la Lógica mayor, ese tratado que ha tomado una importancia tan grande desde que el subjetivismo multiplicó bajo diversas formas sus ataques al valor del entendimiento humano y el positivismo dejó sentir su influencia sobre la orientación de los estudios filosóficos.

Es un hecho que la *Filosofía* abandona poco a poco su propia esfera. Las especulaciones metafísicas son abandonadas so pretexto de que es vano estudiar lo incognoscible; la Psicología pasa a ser exclusivamente experimental; la Moral pierde poco a poco su carácter de ciencia normativa para fundirse con la Sociología. A no tardar, esa reina de las ciencias se verá reducida a no ser otra cosa, según el voto de Augusto Comte, que una simple *sistematización* de todas las ciencias, una *filosofía de las ciencias*, como se dice hoy día, donde el espíritu se limite a estudiar los postulados, los métodos, el valor de cada ciencia, por lo general con un muy neto espíritu de antiintelectualismo, ora sensualista, ora intuicionista, para llegar a la conclusión de que no sólo la ciencia, sino también la misma razón y la verdad, comodidad pasajera, evolucionan de continuo.

Por esto es necesario insistir aquí, desmesuradamente a primera vista, sobre esas cuestiones de métodos, y establecer sólidamente, sin elevarlo ni rebajarlo excesivamente, el valor de nuestros instrumentos de conocimiento, a fin de hacer inofensivos los sofismas capciosos tan frecuentes en esta materia.

MORAL

INTRODUCCIÓN

Noción. — La Moral, ciencia de las costumbres: reseña y crítica. — Relaciones de la Moral con las otras ciencias. — Método. — Utilidad. — División.

624. **Noción.** — La Moral, llamada con frecuencia Ética (ἦθος = costumbre), es la *ciencia natural que fija las reglas ideales de los actos humanos en cuanto son humanos.* En otros términos, indicando toda regla un camino que hay que seguir para alcanzar un fin determinado, la Moral es la *ciencia que dirige nuestros actos humanos hacia nuestro último fin de hombres,* según el orden de la razón (la única capaz de ver la proporción de medios a fin que puede existir entre nuestros actos y nuestro fin último).

La Moral así entendida es una *ciencia.* Constituye, en efecto, un conjunto lógicamente coherente de conclusiones y leyes deducidas de principios evidentes y de hechos de experiencia ciertos. Es una ciencia, no experimental, sin duda, sino *práctica, normativa,* que enseña, no precisamente lo que el hombre hace, sino lo que debe hacer. Sus leyes no expresan simples relaciones de coexistencia o de causalidad, sino más bien relaciones de medio a fin, asimismo necesarias, universales e interesantes para nuestro entendimiento finalista.

Su *objeto material* son los actos *humanos* — es decir, ejecutados o imperados por la voluntad ilustrada por el entendimiento —, los únicos capaces de hacernos conseguir nuestro último fin *humano.* Estúdialos no ya en su constitución y mecanismo físico, como la Psicología, sino desde el punto de vista de su *moralidad,* es decir,

de su aptitud para hacer que consigamos nuestro último fin de hombres; de una manera más inmediata, desde el punto de vista de su conformidad o disconformidad con la regla ideal que nos conduce a dicho fin; en esto consiste el *objeto formal* de la Moral.

Comprêndese, así, lo que distingue al filósofo de ciertos escritores llamados *moralistas*, como Teofrasto, La Rochefoucauld, La Bruyère, quienes no estudian la naturaleza, el fundamento y las prescripciones de la ley moral, sino que se contentan con describir las costumbres tales como son o, por mejor decir, tales como ellos las ven. Preocupados, ante todo, de interesar al lector, analizan las acciones ajenas, principalmente los defectos, a propósito de los cuales les es más fácil dar muestra de agudeza y gracejo; de ahí que sus libros toman fácilmente cierto aspecto de pesimismo.

Con el nombre de Moral suele designarse el conjunto de los juicios y sentimientos relativos a las costumbres que son corrientes en tal medio social, en tal época, siendo éste el sentido en que se habla de la moral de los chinos, de la moral del siglo XVIII, etc.

625. **La Moral, ciencia de las costumbres.** — Bajo la influencia del positivismo gana terreno de día en día otro concepto de la Moral, propagado, sobre todo, por la *escuela sociologista* de Durkheim, Lévy-Bruhl, Bayet, Bouglé, etc.: la Moral no merece el nombre de ciencia sino en cuanto cesa de ser normativa, contentándose con estudiar descriptivamente los hechos sociales que llamamos morales en su origen, desarrollo y consecuencias en los diferentes tipos de sociedad. A lo sumo, puede sacar de ese estudio experimental algunas indicaciones prácticas — análogas a las de la Higiene y que una ley civil podría imponer — para una mejor organización de la vida en tal sociedad determinada. He aquí esbozada en pocas líneas la *reseña* de esta teoría.

Si se estudia la *historia* de la formación de la Moral, pueden distinguirse en ella tres fases progresivas. 1.º Al principio la moralidad, en un grupo social cualquiera, es *espontánea*, es decir, resulta simplemente de las creencias, de las instituciones, de las varias circunstancias que han influído en su desenvolvimiento, y sometiéndose el individuo espontáneamente a las prescripciones de esta moral, sin inquirir si son legítimas y obligatorias, ni de dónde sacan su autoridad. 2.º Sigue luego un período de moralidad *reflexiva*, en el que el hombre se esfuerza por justificar, por razonar la moral así por él practicada; construyen entonces morales teóricas, filosóficas. 3.º En fin, este período metafísico cede el lugar, aquí como en los demás conocimientos humanos, según Augusto Comte

(Cf. n.° 544), a un período *positivo,* en el que el espíritu, renunciando a sus bellas construcciones fantásticas, se limita a estudiar los hechos morales, como los demás hechos de la naturaleza, de suerte que pueda extraer de ellos unas leyes de coexistencia y de sucesión que le permitan "prever para proveer". Éste es el período a que se ha llegado ahora, aunque el hombre entra en él tímidamente, siendo esta moral positiva la destinada a hacer desaparecer las morales filosóficas, a las que es netamente superior.

Lo que *prueba* esta superioridad es que:

1.° Las *morales teóricas carecen de todo valor.* En efecto: *a*) Son *vanas* e inútiles. La mejor prueba de ello es que, a pesar de su multiplicidad y de sus diferencias, las reglas prácticas que enseñan son poco más o menos las mismas en todas ellas. Esas reglas prácticas parecidas no son, pues, unas conclusiones sacadas de morales teóricas — tan diferentes las unas de las otras —, sino más bien el punto de partida de tales teorías, inventadas más o menos afortunadamente para justificarlas y, por tanto, inútiles. *b*) Suponen, en general, ciertos *postulados,* ora *inverificables,* como la existencia de un legislador supremo, de un último fin; ora *desmentidos por los hechos,* como la presencia en todos los hombres de una naturaleza humana idéntica, siendo así que la Etnografía nos revela todos los días tipos psicológicos humanos muy diferentes del nuestro.

2.° La *moral positiva,* por el contrario, se basa únicamente en los hechos — no en los hechos morales internos revelados por la conciencia, testigo harto subjetivo y sospechoso de inexactitud —, sino en las *manifestaciones externas de la moralidad:* costumbres, instituciones, legislaciones. Estos hechos los estudia científicamente, clasificándolos, analizando sus elementos, sus condiciones, sus antecedentes y consiguientes y su evolución, de una manera enteramente objetiva, *sin apreciarlos ni juzgarlos como buenos o malos moralmente.* A lo sumo, estos calificativos podrán significar que tal acto es conforme o no a lo que se hace en tal medio social. "Llámanse buenas costumbres, escribe Anatole France, las costumbres habituales; malas costumbres aquellas a que no se está habituado." Y Durkheim: "No debe decirse que un acto hiere la conciencia común porque es criminal, sino que es criminal porque hiere la conciencia común. No lo castigamos porque es un crimen, sino que es un crimen porque lo castigamos." (*Division du travail,* pág. 86.)

La moral positiva admitirá, con todo, una parte *práctica*, ya para los individuos, a quienes dará consejos — vueltos eficaces, si es menester, por la coacción social —, consejos análogos a los de la Higiene y cuya violación no constituirá una falta moral, sino una necedad, una imprudencia, un peligro social; ya para las sociedades, cuya evolución podrá dirigir mejor poniendo en juego las fuerzas útiles, a la manera que las ciencias naturales permiten utilizar y explotar mejor las fuerzas de la naturaleza.

Por consiguiente, hay que *desterrar* de la moral científica: 1.° No solamente toda creencia religiosa, sino toda consideración metafísica sobre la naturaleza, el origen y el fin del hombre, sobre el legislador de la ley moral. 2.° Toda noción de bien o de mal apreciados conforme a una ley moral. 3.° Todo deber propiamente dicho, no habiendo otra obligación que la coacción moral, la cual fuerza al hombre a trabajar por el bien de la sociedad, a la que debe la inteligencia, las ideas generales y el lenguaje (Cf. n.° 427). 4.° El acto moral interior, constituído sobre todo por la intención.

626. **Crítica de esta teoría.** — Si es legítimo hacer el estudio descriptivo e histórico de las costumbres humanas, no lo es reducir a esto la ciencia moral. En efecto:

1.° Hemos visto que la moral normativa tradicional merece igualmente el nombre de ciencia.

2.° So pretexto de atenerse a los hechos, se suprimen o se alteran hechos incontestables, por ejemplo: *a*) Que en todas las sociedades humanas se registran juicios y sentimientos de orden moral a propósito de ciertos actos que se juzgan buenos o malos, dignos de elogio o de desprecio, independientemente de las costumbres habituales; hecho no solamente desatendido, sino además vuelto inexplicable en cuanto se descarta la idea de un fin último con respecto al cual se determine el valor moral de nuestros actos. *b*) El valor de la intención preponderante en el terreno moral, conforme al sentir de todos.

3.° Los argumentos aducidos son muy débiles: *a*) El histórico, de la formación de la Moral, es puramente fantástico. Nada prueba que haya existido jamás una moral espontánea, de ningún modo reflexiva, ni que ésta no pueda ir al par con un estudio experimental de las costumbres, como, por ejemplo, en Santo Tomás. *b*) La semejanza de los preceptos especiales no es tanta como se afirma, verbigracia, en torno al suicidio, a la monogamia, a la caridad. Por otra parte, nosotros no sostenemos que todas las morales teóricas sean

verdaderas (al contrario, no puede haber sino una), ni que la moral teórica deba construirse *a priori*, independientemente de la experiencia, al igual de la de Kant. Para determinar lo que el hombre debe hacer hay que partir de lo que él es, de sus tendencias, de su función social. *c*) Las realidades estudiadas por la Moral teórica y la Metafísica, si son inverificables para los sentidos, cuya órbita rebasan, son alcanzadas más o menos directamente por el entendimiento. Respecto a la diversidad infinita de los tipos psicológicos humanos, de ningún modo suprime la semejanza fundamental de naturaleza humana — fuente de ciertos deberes comunes a todos los hombres —; solamente crea unas obligaciones morales secundarias, diferentes según la condición psicológica ó la situación social de cada uno.

627. **Relaciones de la Moral con las otras ciencias.** — Trátase aquí de las relaciones de la ciencia moral, no de la moralidad real — es decir, de las ideas, de los sentimientos, de los actos morales de tal o cual individuo — determinada por varias influencias diversas y a menudo poco coherente desde el punto de vista de la lógica.

I. — Con la *Metafísica.*

1.° La *filosofía espiritualista tradicional* basa la ciencia moral en la Metafísica, que nos da a conocer: *a*) La verdadera naturaleza del hombre, criatura espiritual e inmortal y, como consecuencia, el último fin a que está naturalmente destinado y con respecto al cual sus actos humanos son moralmente buenos o malos, según conduzcan o no conduzcan a él. *b*) La existencia de un Dios personal, señor, legislador y juez de la humanidad, autor de la ley moral obligatoria.

2.° *Kant,* después de haber desterrado de la esfera de la razón pura a la Metafísica, ciencia de los nóumenos incognoscibles, infiere del hecho de la obligación moral que hay que creer en la existencia de Dios, en la libertad y en la inmortalidad del alma (postulados de la razón práctica), basando así, al revés, en la moralidad una metafísica, objeto de fe y no de ciencia (Cf. n.° 708).

3.° El *positivismo,* como acabamos de ver, destierra totalmente de la Moral a la Metafísica, que él, por otra parte, rehusa reconocer como ciencia, haciendo, así, ilusorias toda obligación y toda responsabilidad morales. Ciertos positivistas sostienen, sin embargo, una seudoobligación, ora respecto a la humanidad, que hay que hacer prosperar (Augusto Comte), ora respecto a la propia personalidad,

que hay que desenvolver (por ejemplo, Proudhon). Son éstos los teorizantes de las diferentes morales llamadas hoy día "independientes". Otros, más lógicos, suprimen toda obligación y sanción morales para reducir la moral a una ciencia completamente experimental, a una "física de las costumbres".

II. Con la *Psicología.* — Es la introspección psicológica quien nos hace conocer nuestros actos humanos y su grado de libertad según los diferentes influjos que sobre ellos pesan; nuestras diferentes tendencias de valor desigual, que revelan el último fin para que somos creados; las nociones de bondad, malicia, obligación y responsabilidad morales. — Kant aísla igualmente entre sí estas dos ciencias.

III. Con la *Lógica.* — Ambas son ciencias normativas, que comprenden una parte teórica y una parte de aplicaciones prácticas; la Lógica para pensar bien y de este modo ensanchar nuestras certezas inmediatas; la Moral para obrar bien. Pero el último fin a que ésta dirige es obligatorio para todo hombre, y la voluntad por ella regulada es libre.

IV. — Con la *Sociología.*

1.° Según los *individualistas,* se trata de dos ciencias totalmente independientes la una de la otra. Así, *Kant* deduce la moral *a priori* del imperativo categórico del deber (Cf. n.° 708). Asimismo, *J. J. Rousseau* y los *espiritualistas eclécticos,* verbigracia, Víctor Cousin, no consideran sino al hombre en general, cuyo fin y cuyos deberes establecen conforme a sólo su naturaleza específica, sin tener en cuenta las situaciones, las condiciones de vida, las funciones sociales tan variadas de los hombres concretos.

2.° Por el contrario, según la *escuela sociologista* de Durkheim, la ciencia moral se confunde con la Sociología. En efecto, dicen sus partidarios, ella estudia unos hechos obligatorios y, por tanto, unos hechos de coacción, de esa coacción que caracteriza los hechos sociales (Cf. n.° 613). Así, la Moral no es sino una rama de la Sociología que tiene como distintivo el estudiar los hechos sociales-morales, es decir, susceptibles de ciertas sanciones.

Mas: 1.° Las afirmaciones en que se funda esta teoría son todas gratuitas. Hay hechos morales que son internos, enteramente personales y, por lo tanto, de ningún modo sociales. Por otra parte, los que son de orden social no sacan de ahí su carácter ni su calidad moral. 2.° Se da, así, una importancia injustificada a la coacción social, en detrimento del principal factor de los actos morales, que

es la voluntad libre ilustrada por la razón. 3.° Esto es disfrazar y hacer ininteligibles unas realidades como nuestros juicios de bondad, malicia, obligación y sanción morales, y nuestro aprecio del valor de la intención interior en esta materia.

3.° Según *Santo Tomás,* la Sociología puede ayudar a la Moral a determinar las leyes secundarias de la vida del hombre en sociedad, ilustrándola acerca del origen histórico, del fundamento jurídico, de las consecuencias morales — afortunadas o funestas — de tal ley, de tal institución, en tal o cual sociedad contemporánea o desaparecida desde largo o corto tiempo. Santo Tomás, por otra parte, no hace en esto otra cosa que seguir el ejemplo de Aristóteles, quien estudió con gran cuidado la constitución de cada una de las ciudades griegas de su tiempo, no reparando, al igual de aquél, en confirmar algunas de sus tesis, verbigracia, la de la indisolubilidad del matrimonio, con los hechos observados en las sociedades animales (Cf. n.° 772).

628. **Método.** — Debe ser:

1.° *Ni exclusivamente experimental,* como sostienen los *positivistas sociologistas,* que colocan el bien moral en lo que hace la mayoría, y los *pragmatistas,* que lo confunden con el éxito: "Damos el nombre de bien, dice, por ejemplo, Weber, a aquello que ha triunfado; el éxito, con tal que sea implacable y feroz, lo justifica todo." Semejante método puede revelar lo que se hace, no lo que se debe hacer.

2.° *Ni exclusivamente deductivo "a priori",* como el de Kant. Llégase, así, a una moral quimérica, que no se adapta a la naturaleza humana. Para saber lo que debe ser el hombre es preciso saber lo que puede ser y, de antemano, lo que es.

3.° *Sino experimental y deductivo* al mismo tiempo. Una vez conocidas las operaciones y las tendencias del hombre mediante la experiencia — experiencia no solamente subjetiva, como querían los escoceses, J. J. Rousseau, Víctor Cousin, etc., quienes atribuían un valor infalible a la conciencia de cada uno (tan fácilmente errónea, no obstante), sino también externa, de sus semejantes y de los otros grupos sociales —, se infieren su naturaleza, su fin último y las leyes que debe observar para alcanzarlo, jerarquizando según su valor los diferentes fines intermedios. Ya se ve, pues, cuán útiles pueden ser aquí los datos de la Historia y de las distintas ramas de la Sociología.

Añadamos que, para una humanidad, de hecho elevada a un destino sobrenatural y que, por lo tanto, no se encuentra en un estado de pura naturaleza, la Revelación suministra unas luces singularmente preciosas al moralista que quiere determinar el mismo fin natural del hombre y el camino que éste debe seguir para conseguirlo. La comparación entre la doctrina de Santo Tomás, tan vigorosa, y la de Aristóteles, tan vacilante e imperfecta a pesar de los sólidos principios metafísicos de donde parte, manifiesta claramente el aumento de luces que la Revelación aporta a la razón en este problema capital del destino humano.

629. **Utilidad.** — La utilidad del estudio de la Moral ha sido negada por unos y exagerada por otros. Importa, pues, precisarla.

I. — El estudio de la Moral es *útil* para afianzar nuestras convicciones espontáneas sobre la autoridad de la ley moral; para hacer que, de una manera exacta, apliquemos a las complejas situaciones de la vida de todos los días los principios generales de moralidad suministrados por la ley natural, y para darnos a conocer las determinaciones secundarias de los mismos. Es *negada,* sin embargo, bajo diferentes pretextos:

1.° La conciencia, "instinto divino, inmortal y celeste voz" (J. J. Rousseau), basta para guiarnos de una manera segura por el camino de la virtud. — *Pero* la conciencia dista mucho de ser infalible y necesita estar bien formada (Cf. n.° 672).

2.° La conducta de los hombres es regulada más por su temperamento que por las ideas morales que se les inspiran. — *Pero,* admitiendo que en su máxima mayoría obran así, esto no dispensa a un ser inteligente como es el hombre de estudiar y razonar el ideal de su vida de hombre. Por otra parte, la conducta de los hombres depende sobre todo de la educación moral que han recibido o no.

3.° Si se pone en práctica, la moral acaba por matar en nosotros lo natural, por ahogar nuestras fuerzas vivas (Nietzsche). — *Pero,* al contrario, dirigiendo armónicamente todas las potencias de nuestro ser hacia su verdadero fin último, nos mueve a obrar de una manera más verdaderamente natural, perfecta y fecunda.

4.° No da otra cosa que preceptos generales, abstractos, cuando los problemas morales que hemos de resolver son concretos, determinados por circunstancias siempre nuevas, y la mayoría de las veces nos falta tiempo para dedicarnos a la casuística. — *Pero* la indefinida diversidad de nuestros actos no impide en modo alguno la posibilidad de agruparlos en ciertas clases generales moralmente buenas o malas, por ejemplo, de robo, de asesinato, de limosna, etc.,

cuyo valor moral determina la Ética. Las reglas generales de esta ciencia sirven de principios para la determinación del valor moral de los actos concretos; determinación que, por otra parte, para ser hecha con rectitud, exige la previa adquisición de la virtud de la prudencia (Cf. n.° 685).

II. — El conocimiento de la Moral *no basta* para hacer cumplir el deber: 1.°, ya porque, *por falta de prudencia,* no se saben aplicar justamente los preceptos morales a las situaciones concretas; 2.°, ya porque, sobre todo, *por falta de voluntad recta,* no se quiere cumplir el deber que se conoce:

Video meliora proboque,
Deteriora sequor. (OVIDIO.)

Contrariamente a lo que enseñan Sócrates y Platón, la falta moral no consiste en la ignorancia del deber, sino en la mala voluntad de no cumplir el deber conocido (Cf. n.° 688).

630. **División.** — La Moral se divide en dos grandes partes:

1.° Moral *general,* en la que se establecen los principios fundamentales de la moralidad (caps. I-VII).

2.° Moral *especial,* en la que del último fin del hombre se deducen sus deberes y sus derechos en su vida individual, social y religiosa (caps. VII-XII).

Capítulo I

EL PROBLEMA MORAL

Las costumbres. — Los datos de la conciencia moral. — El problema. — El bien y el mal en general. — El bien y el mal moral. — Vista de conjunto. — División.

631. **Las costumbres.** — La principal *manifestación externa* de la vida moral de la humanidad son las costumbres, es decir, el conjunto de usos, modos de obrar, normas de conducta, preceptos o prohibiciones, concernientes a la vida individual, social y religiosa, que son corrientes en tal sociedad. Aunque determinadas por lo que hoy día llaman "conciencia colectiva"; aunque fruto, en parte, de las creencias religiosas y, en parte, de experiencias realizadas en el decurso de los siglos, durante los cuales se han ido fijando en la educación dada a los niños, de generación en generación, no se imponen, con todo, al individuo con una tiranía que le impida verificar de por sí el valor de las mismas, substraerse a ellas y, a veces, incluso modificarlas tras pacientes esfuerzos.

Las costumbres son estudiadas por la Sociología tales como se las ofrecen la observación directa o la historia, como unos hechos cuyo origen, elementos y consecuencias indaga — y a esto quiere limitar la escuela sociológica de Durkheim el objeto de la ciencia moral —; la Ética las considera desde el punto de vista de su real valor moral intrínseco, independiente de la intención subjetiva de los que conforman a ellas su vida.

632. **Los datos de la conciencia moral.** — Pero es sobre todo en nosotros mismos, mediante la reflexión de la conciencia co-

rroborada por el testimonio ajeno, donde encontramos hechos morales, lo que hoy llaman *datos de la conciencia moral,* en los que se distingue:

1.° Un *elemento intelectual* compuesto de *juicios: a) Antes del acto deliberado,* juzgamos que tal acto es moralmente bueno y tal otro moralmente malo, y esto de una manera universal; que, por una fuerza moral independiente de nosotros, venimos obligados a ejecutar ciertos actos buenos (otros solamente están permitidos, pero no son obligatorios) y a evitar todos los actos malos; y que tenemos unos derechos correspondientes. Así, poseemos las ideas de bien, de mal moral, de deber, de derecho. *b) Después del acto deliberado,* aprobamos o reprobamos; estimamos haber aumentado o disminuído nuestro valor moral y, como consecuencia, haber merecido una recompensa o un castigo, afirmando, así, un nexo entre el bien moral y la felicidad, el mal y el infortunio.

2.° Un *elemento afectivo,* compuesto de *sentimientos: a) Antes del acto,* experimentamos un sentimiento superior de atracción hacia el bien y de repulsión hacia el mal, así como un sentimiento de respeto hacia la ley del deber. *b) Después del acto,* experimentamos la satisfacción del deber cumplido o el descontento de la falta, descontento que puede revestir tres formas: vergüenza de sentirse envilecido a los propios ojos y a los ajenos; remordimiento por haber quebrantado las órdenes de la conciencia (distinto del pesar, que concierne a los actos no mandados, aun los no voluntarios); arrepentimiento, que acepta el castigo como una reparación de la falta y que va acompañado del "firme propósito" de no reincidir; sentimiento de simpatía o de antipatía, de respeto o de desprecio ante los actos buenos o malos de los demás.

3.° Un *elemento volitivo, activo,* a saber, el movimiento mismo de la voluntad imperado por su tendencia invencible a la felicidad.

Así, la *conciencia moral* — que no es otra cosa que la razón, como veremos más adelante — se distingue de la *conciencia psicológica* en que: *a*) es legisladora (por cuanto nos notifica la ley de Dios) y juez, y no sólo testigo de nuestros actos; *b*) nos dice lo que debemos hacer, y no sólo lo que sucede en nosotros; *c*) estima nuestros actos conforme a un ideal determinado, no contentándose con reunirlos alrededor de un yo único.

633. **El problema.** — Nuestros actos deliberados tienen todos, sin duda, un motivo que nos ha movido, si no determinado por sí

mismo (Cf. n.° 380, III), a ejecutarlos, y que *explico* por qué los hemos ejecutado. Mas, por otra parte, los juicios y los sentimientos de aprobación o de desaprobación — anteriores o posteriores a nuestras decisiones —, de que acabamos de hablar, prueban que, entre muchos motivos, solamente algunos hacen legítimos nuestros actos, los *justifican*. No justifican, en verdad, nuestros actos sino los motivos que los hacen justos (conformes a una regla superior de la actividad humana a la cual los "ajustan"), y, por lo mismo, convenientes, bellos, humana y moralmente buenos, porque nos proporcionan a un ideal de perfección humana — al cual conduce precisamente dicha regla —, ideal que hay que conseguir so pena de frustrar uno su vida de hombre, de trocarse en un hombre fracasado, desdichado a causa de su caída. ¿No es una sucesión regular de estos actos justos lo que significa la expresión popular, tan rica de sentido filosófico, "conducirse bien", es decir, hacer uno, con su esfuerzo personal (prevenido, sin duda, y ayudado de la gracia divina en un orden sobrenatural), por llegar a lo que conviene al hombre, a su estado de perfección normal?

Así, el deseo de llevar una vida alegre puede *explicar* muy bien un hurto, puede hacer comprensible que se tome el bien ajeno, pero no lo *justifica*. Semejante deseo puede ser el motivo de un hurto, pero no es un motivo racional, "no es una razón", como dice también el lenguaje popular, porque no es conforme con el ideal humano y con la ley que la razón concibe.

Pero, ¿cuál es esa regla, por conformidad a la cual son justificados nuestros actos, es moralmente buena nuestra conducta? ¿Cuál es ese ideal que es su término y que hace estimable todo cuanto nos acerca a él y reprobable todo cuanto nos desvía del mismo? ¿Hay que buscar esa regla únicamente en un código escrito u oral de costumbres, de conveniencias, vigente en tal sociedad, en tal grupo social? Tal es la opinión de los partidarios del *positivismo moral*, de la moral ciencia de las costumbres; hemos criticado ya esta concepción y tendremos todavía ocasión de hacerlo (Cf. n.° 659). ¿O no se encuentra — al menos en sus principios supremos y más generales — sino en una ley superior a todas las sociedades y a todos los individuos humanos, que emana de la naturaleza de éstos y es obra del pensamiento de Aquel que nos ha dado nuestra naturaleza y nuestro fin? Esto es lo que afirma y estudia la Moral tradicional, ciencia del deber, de la perfección humana, de la felicidad, tal como la constituyó sobre todo de una manera incomparable Santo Tomás de Aquino.

Antes de exponer en detalle la magnífica síntesis del Doctor Angélico, será bueno precisar las nociones metafísicas de bien y de mal en que se funda y dar sobre ella una ojeada general.

634. **El bien y el mal en general.** — Es *bueno* aquello a lo cual se tiende: *"Bonum est quod omnia appetunt"* (Cf. n.° 126). Por consiguiente, un ser es bueno en la medida en que es aquello que, por su naturaleza, tiende a ser, en la medida en que realiza el tipo de ser acabado de su especie; y es malo en la medida en que carece de la perfección de ser que debería tener. Desarrollemos este principio general en lo que concierne al *terreno de la acción.*

En un orden cualquiera un *sujeto* es bueno en cuanto consigue o realiza en sí el fin de este orden determinado, o al menos se dirige a él; y es malo en la medida en que se desvía de él o no lo logra. Son buenos los *actos* que le conducen por su parte a tal fin, y malos los que le alejan de él, le impiden lograrlo. Son buenos los *hábitos* de los actos buenos (las virtudes en el sentido general de la palabra), y malos los de los actos malos (los vicios).

Por otro lado, entre los *objetos* es bueno, en calidad de *fin,* aquel cuya adquisición hace bueno al sujeto, y en calidad de *medio,* aquel cuyo empleo procura al sujeto el bien en que consiste su fin y le hace bueno; es *malo,* en calidad de *fin,* aquel cuya posesión hace malo al sujeto, le frustra su perfección normal, y en calidad de *medio,* aquel que no le permite o le impide conseguir o realizar su fin. Algunos ejemplos vulgares tomados de órdenes particulares ayudarán a entender mejor esta verdad capital.

Así, *en el orden culinario,* es buen cocinero el que realiza el fin de este orden, a saber, alimentar bien, regalando deleitosamente el gusto; son buenos los actos con que prepara platos bien hechos que realizan ese fin; es bueno el hábito a que se debe la perfección de los platos; son buenos, en calidad de fines, los platos agradables; en calidad de medios, los instrumentos, las fórmulas, los hornillos, las primeras materias, etc., cuyo empleo permite cocinar bien. Por el contrario, son malos el cocinero, los actos, los hábitos, los platos y los medios empleados que no realizan ese fin.

Asimismo, *en el orden militar,* es buen general el que realiza su fin, es decir, la victoria; son buenos los actos con que prepara, combina y reporta la victoria; tal o cual hábito de prudencia, de decisión pronta, etc., que favorece dichos actos; son buenos, en calidad de fin, la victoria, y en calidad de medios, las fuerzas humanas o materiales

empleadas para tal fin. Son malos, por el contrario, el general, los actos y los hábitos que no lo realizan, la derrota y los medios empleados que la han acarreado.

De igual suerte, *en el orden del oficio de ladrón*, es bueno el ladrón que realiza el fin de tal oficio, que es quitar a otro lo más posible con el mínimo de costes y de riesgos; son buenos los actos con que lo consigue, los hábitos que a ello le disponen, el botín así adquirido y los medios empleados, como llaves falsas, ganzúas, etc. Son malos el ladrón, los actos, etc., que fracasan en el oficio de ladrón.

635. **El bien y el mal moral.** — Por encima de todos los órdenes particulares de medios a fin, más allá de todos los fines particulares, privativos de tales categorías de hombres, nuestros actos *deliberados*, cualesquiera que sean, actos de cocinero o carpintero, de general o jefe de Estado, de ladrón o contrabandista, etcétera, tienen todos de común el ser actos *humanos*, actos ejecutados por un ser racional y libre, y, en calidad de tales, el estar destinados a un fin transcendente común, el *fin de la naturaleza humana*. Con respecto a este fin último, al que todos los demás están subordinados, esos mismos actos, cualquiera que sea su valor respecto al fin particular del orden especial a que pertenecen, son igualmente susceptibles de ser buenos o malos según nos conduzcan o no a él, bien por sí mismos, bien por la intención del que los ejecuta.

Esto es precisamente lo que determina lo que llamamos su *valor moral*. Nuestros *actos* son *moralmente* buenos o malos según sean *humanamente* buenos o malos, es decir, según nos hagan conseguir o perder de su parte nuestro último fin de hombres. Es *bueno moralmente* — bueno en cuanto hombre, no bajo un aspecto determinado *(secundum quid)*, en cuanto cocinero, general, etc. — el *hombre* que realiza aquello a que el hombre está destinado, el tipo acabado de su especie; y es malo aquel que no logra ese fin. Es bueno moralmente como *fin* el *objeto* cuya posesión perfecciona la actividad humana del hombre, lo mismo que los *medios*, los *actos humanos* que le llevan a conseguirlo; y es malo moralmente el objeto cuya presencia hace fracasar su vida de hombre.

A no ser, pues, que el fin último especial del orden particular incluya formalmente la perfección moral, fin último general humano — como ocurre, por ejemplo, con el sacerdote, cuya actividad profesional tiene por fin promover la perfección moral —, puede suceder que un objeto, un acto o un hombre, buenos respecto al fin del orden particular a que pertenecen, sean moralmente malos, o viceversa. Así, un ladrón excelente en su oficio no constituye un hombre moralmente bueno; una persona

sin experiencia metida a cocinero por abnegación, por amor de Dios, puede muy bien obrar de una manera moralmente excelente preparando unos platos detestables. Asimismo, los mejores jefes de Estado, los mejores generales, los mejores artistas, los mejores matemáticos, etc., no son por esto necesariamente mejores, desde el punto de vista moral, que sus rivales menos hábiles. Esta misma idea expresan los escolásticos cuando dicen que el arte (o el oficio) tiene por objeto hacer buenas en su género las obras que produce, al paso que la virtud moral hace bueno al hombre mismo en su actividad humana (Cf. n.º 635).

636. **Ojeada general.** — Así como solos los actos de cocinero, de general, de ladrón, de pianista pueden denominarse buenos o malos respecto a cada uno de sus fines particulares, así también, dado que la bondad y malicia *morales* de nuestros actos provienen del hecho de hacernos conseguir o perder nuestro último fin de hombres, solos los *actos humanos,* propios del hombre, es decir, deliberados y voluntarios, son susceptibles de moralidad en su objeto, en su fin y en sus circunstancias. Ese *fin último absoluto* del hombre, ser capaz de concebir y, por consiguiente, de querer el bien realizado y poseído perfectamente, es la *felicidad,* el estado en que todas sus tendencias se encuentran plenamente saciadas para siempre; fin último absoluto *subjetivo. Dios,* único ser perfecto, es el solo *objeto* que puede dar semejante felicidad al hombre hambriento del bien perfecto, no en esta vida, sin duda, donde no le conocemos claramente como bien perfecto, sino en otra vida inmortal, donde el conocimiento mejor, seguido de amor, que de Él tendremos, nos hará plenamente dichosos y realizará al mismo tiempo el fin último del acto divino de la creación, proporcionando a Dios la gloria extrínseca de nuestras alabanzas. En esta vida, que nos prepara a la otra, nuestro *fin último relativo* no puede ser otro que la orientación de nuestra actividad humana hacia Dios por el amor efectivo, es decir, por la obediencia a su ley, obra de su sabiduría, que nos indica los actos con que merecemos poseerle un día, dando a nuestro ser su pleno desenvolvimiento en su vida individual y social de acá abajo.

La *ley divina* es, pues, la regla que nos guía, el camino que nos conduce hacia nuestro verdadero fin último; a la manera que las reglas de un arte o de un oficio guían al artesano hacia su fin particular y le permiten apreciar, juzgar inmediatamente — según les sean conformes o no — el valor de sus actos respecto a ese fin. Obra eterna de la sabiduría divina, *ley eterna,* esa ley es notificada a la voluntad, principio de los actos humanos — que debe confor-

marlos a ella mediante la facultad que la dirige, es decir, mediante el entendimiento —, en forma ora de *ley natural* normalmente conocida por todo hombre en sus partes más generales, ora de *leyes positivas*, que la precisen. Por lo que hace a cada individuo, la *regla próxima de moralidad subjetiva* que determina la calidad moral de sus actos deliberados es el imperio de la razón, que aplica más o menos justamente la ley divina, tal como la conoce, a cada acto humano concreto; imperio que se llama *conciencia moral* y cuyas órdenes, aun siendo erróneas, deben ser ejecutadas.

Esta ley moral, expresada por la conciencia, si no violenta físicamente la voluntad libre, la ata por lo menos moralmente; en otros términos, es *obligatoria*, y esto porque Dios, Criador y Bien perfecto, conociéndose como tal, no puede dejar de quererse como fin último de toda criatura, queriendo necesariamente, en consecuencia, que nos dirijamos hacia Él, que consigamos nuestro último fin de hombres — consistente en ser dichosos de poseerle glorificándole — y que, por lo tanto, empleemos los medios naturales — o sobrenaturales, en un estado de elevación al orden sobrenatural — para conseguirlo; medios indicados por la ley moral, cuya observancia se nos impone, así, como obligatoria.

Si seguimos la vía que ella nos traza, llegamos naturalmente a nuestro verdadero fin último, a la felicidad que resulta de la posesión de Dios (a la manera que si seguimos el camino que lleva a Madrid, llegamos naturalmente a Madrid). Si no la seguimos, no alcanzamos nuestro fin, privándonos voluntariamente para siempre de nuestra felicidad definitiva. Tales son las *sanciones naturales* de la ley moral.

637. **División.** — Nuestros actos humanos son moralmente buenos o malos según nos hagan alcanzar o no, de su parte, nuestro fin de hombres. Siendo éste el criterio de su valor moral: 1.° Determinaremos ante todo, mediante el estudio de lo que somos, el *fin último* subjetivo y objetivo, que es el acabamiento, el pleno despliegue de nuestra naturaleza. 2.° Veremos qué actos exactamente deben conducirnos a ese fin y son, por lo tanto, los únicos susceptibles de moralidad, a saber, los *actos humanos*. 3.° Precisaremos, bajo sus diferentes aspectos, el camino ideal que hay que seguir para llegar a dicho fin, esto es: la *regla de moralidad* dictada por la razón a la que deben, por lo tanto, conformarse nuestros actos humanos para que sean moralmente buenos; regla cuyo carácter

obligatorio justificaremos. 4.° Indicaremos las *disposiciones* que nos hacen tender realmente a este fin último, a saber, principalmente las virtudes. 5.° En fin, completaremos esta exposición de la Moral general con un esbozo de los *principales sistemas de Moral fundamental*.

Capítulo II

El fin último

La finalidad del ser humano. — La intención del fin último humano. — El fin último subjetivo — objetivo — formal — natural y sobrenatural — relativo. — El fin último de Dios Criador. — La moral de la felicidad.

638. **La finalidad del ser humano.** — Todo ser que obra, obra por un fin; todo ser, considéresele como una causa eficiente o como un efecto, tiene un fin. Este *principio de finalidad,* que en Ontología (Cf. n.° 115, III) nos ha sido revelado por el análisis del ejercicio de cualquiera causalidad eficiente *determinada,* se manifiesta de una manera singularmente impresionante en el mundo de los seres vivientes, plantas o animales. Todo su organismo psicofisiológico aparece claramente constituído para asegurar una vida más o menos larga a los individuos y, sobre todo, la perpetuidad a la especie. Sin duda, no hay en ellos sino una finalidad de adaptación inscrita por el Autor de la naturaleza en sus necesidades, en sus aptitudes y en sus tendencias naturales, y de la cual no tienen conciencia las plantas ni siquiera los animales; la ejecutan sin dirigirse ellos mismos hacia un fin conocido y querido como tal (Cf. n.° 116).

El hombre no puede constituir, evidentemente, una excepción de esta ley universal que gobierna toda actividad eficiente, tanto menos cuanto, por su naturaleza racional, le compete obrar con conocimiento de causa y libremente con vistas a tal fin, saber por qué hace lo que hace (finalidad de intención).

639. **La intención del fin último humano.** — De hecho, en todos sus actos deliberados, *humanos,* el hombre obra necesariamente no sólo por un fin, sino por un fin:

1.° *Último.* — En efecto, únicamente un fin último puede ser la razón de ser metafísicamente necesaria del atractivo que ejercen en él todos los fines próximos de sus actos, de la misma suerte que únicamente la causa eficiente primera es la razón de ser necesaria de la causalidad esencialmente subordinada de las causas segundas (Cf. n.° 838), y de la misma suerte que, en una demostración, los principios indemostrables, evidentes por sí mismos, son en último análisis quienes hacen evidentes las premisas subordinadas y, en fin, la conclusión.

2.° *Humano* y, por lo tanto, único para todos los hombres. — En efecto, todo acto deliberado es un acto ejecutado con vistas a un fin. En cuanto es acto de tal arte, de tal oficio, tiene un fin propio de ese oficio, de ese arte; en cuanto es humano, tiene un fin general humano común a todos los actos humanos, por varios que sean, y a todos los seres humanos, por diferentes que resulten ser a causa de sus caracteres individuantes.

No es necesario, con todo, que el hombre piense en este fin y lo quiera siempre actualmente. Con frecuencia, en efecto, ejecuta actos en virtud de una intención actual precedente de ese fin último, teniendo sólo de él, en tal caso, una *intención virtual.*

640. **El último fin subjetivo.** — El último fin de un ser es, por definición, aquello a que tiende en último lugar su naturaleza, el postrer término de su *devenir,* su pleno acabamiento, su perfección, su bien perfecto. Cuando se trata de un ser inteligente, consciente de lo que es y de lo que tiene, como el hombre, este fin último, si es conseguido, este bien perfecto, si es poseído, no puede serlo sino conscientemente y con gozo. Será, pues, la "perfección sentida y gustada" (Ollé-Laprune), en otros términos, la *felicidad,* la cual es para los seres inteligentes lo que es el bien a que aspiran para los seres no inteligentes. "La felicidad es a las personas lo que la perfección es a los seres." (Leibniz, *Discurso sobre Metafísica.*)

La felicidad no es sino el estado en que, preservado de todo mal (elemento negativo), el hombre posee conscientemente todos los bienes a que está proporcionado por su naturaleza, todos los bienes a que tiende, con una certeza de conservarlos por siempre que calma las aspiraciones infinitas de su alma inmortal — estado en el que, si

es de veras perfecto, son incluso satisfechas de un modo eminente, si no cada una en particular, todas las veleidades que puede forjar su alma sedienta del Bien perfecto, todos esos deseos condicionados en los que tanto se anhela que se realice la condición: "Si fuese posible, quisiera tener esto, ser aquello", etc. —. Esto es lo que se expresa en la famosa definición de la felicidad formulada por Boecio (470-524): *"Status omnium bonorum aggregatione perfectus"*, el estado de perfección debido a la posesión en junto de todo cuanto nos conviene, estado que no hay que confundir con la deleitación, el gozo, reposo consciente de nuestro ser en el bien que sacia todas nuestras tendencias.

De hecho, la experiencia de cada uno de nosotros puede atestiguarlo, ejecutamos todos nuestros actos humanos con vistas a la felicidad. En todo cuanto hacemos deliberadamente, obramos siempre porque pensamos hallar con tal acto, en el objeto que perseguimos, algo que nos haga más o menos felices. Como dice Pascal admirablemente: "El hombre quiere ser feliz, no quiere ser sino feliz y no puede dejar de quererlo." (Cf. n.° 378.)

641. **El fin último objetivo.** — Si los hombres aspiran todos a la felicidad, la experiencia nos enseña también que no todos la buscan en los mismos bienes concretos. Entre los diversos objetos que unos y otros buscan como beatificantes sólo puede existir uno que contenga realmente lo que es capaz de hacer feliz al hombre, lo que es capaz de satisfacer plena y ordenadamente sus tendencias naturales, lo que, en una palabra, es su verdadera felicidad *objetiva,* siendo engañosos los restantes. Hay que determinar, pues, ahora cuál es ese *bien supremo,* causa necesaria y suficiente del estado subjetivo de felicidad, cuya posesión nos perfecciona y nos satisface totalmente, y con respecto al cual se establecerá la distinción del bien o del mal concretos.

Sin detenernos aquí a propósito de los diversos conceptos que del supremo bien se han forjado los filósofos y sobre los que volveremos más adelante (Cf. n.° 691), digamos brevemente que los *estoicos* colocan el supremo bien en la virtud, consistente en hacerse insensible a los afectos del alma; los *epicúreos* en los placeres de acá abajo, superiores o inferiores; *Kant* en la disposición de la voluntad a conformarse a la ley; los *utilitaristas* en la felicidad terrena, individual o social; los *evolucionistas* en el progreso general de la humanidad; *Nietzsche* en la producción de "superhombres", que sean fin de sí mismos y a quienes deban servir de esclavos los demás hombres. Cuanto a *Platón* y *Aris-*

tóteles, ya lo colocaban en Dios, imitado (Platón) o contemplado (Aristóteles).

Es fácil comprender que:

1.° Los *bienes creados* de acá abajo — riquezas, honores, ciencia, virtud, etc. — no son el último fin concreto del hombre ni le proporcionan la felicidad completa. Sin duda son bienes, pero bienes limitados, pasajeros, cuya posesión se ve siempre turbada por el temor de perderlos, y que con frecuencia se excluyen entre sí.

2.° *Dios* es el único objeto beatificante cuya posesión nos hace verdaderamente felices, porque es el único que realiza el bien perfecto concebido por el entendimiento y propuesto por éste a la voluntad como objeto supremo de sus deseos. Sin duda, por ser objeto espiritual, no satisface directamente más que al entendimiento y a la voluntad. Pero estas dos facultades son las principales en el hombre, las únicas capaces de una felicidad consciente, de la que convendría, sin duda, que participaran las facultades sensitivas y el cuerpo, merced a una resurrección puramente natural; deseo natural, satisfecho, por encima de toda exigencia, en la resurrección sobrenatural que la Revelación cristiana nos enseña.

Este fin último objetivo es uno mismo para todos los hombres, puesto que todos tienen la misma naturaleza y ha de poder ser conseguido por cada uno de ellos. No consiste, pues, en un progreso indefinido de la humanidad (evolucionistas), ni en la esclavitud del mayor número al servicio de los superhombres (Nietzsche).

642. **El fin último formal.** — Este bien supremo, este objeto beatificante lo poseeremos con la operación de una de nuestras facultades, puesto que no lo somos nosotros mismos; con la operación de una de nuestras facultades espirituales, puesto que Dios es espíritu; con la operación de nuestro entendimiento, ya que sólo esta facultad posee su objeto por su mismo acto, al paso que el acto de la voluntad consiste en tender hacia el bien aun no poseído o en gozar del bien una vez ya poseído. El amor y el goce perfecto de la voluntad siguen, pues, solamente a la posesión de Dios por el entendimiento, cuyo acto constituye, así, nuestro fin último formal (*finis quo*, Cf. n.° 112).

Tal es la doctrina de Santo Tomás. Duns Escoto, al contrario, coloca la felicidad formal en un acto de la voluntad; San Buenaventura y Suárez, por igual en el acto del entendimiento y en el de la voluntad.

643. **Fin último natural y sobrenatural.** — El fin último del hombre, si sólo considerásemos las aptitudes y exigencias de su naturaleza, consistiría, pues, en el más perfecto conocimiento de Dios que le fuese dable tener naturalmente, es decir, explica Santo Tomás, en aquel conocimiento en que el alma, separada de su cuerpo, contemplara en sí misma y en las demás criaturas, como en un espejo purísimo, a su supremo bien, que es Dios, quien le descubriría sin cesar nuevos esplendores, sin que ella se cansase en esa marcha sin término a través del conocimiento, siempre cambiante, de su perfección infinita.

Pero esta felicidad del alma separada, obra de amor y de deseo más que de conocimiento íntimo del bien supremo — el único de que gozan los infantes que han muerto sin bautismo, según la teología católica —, por grande que sea, no es plena, no es completa. Puede satisfacer, sin duda, todas las apetencias *racionales* que al hombre permite su naturaleza, pero es incapaz de saciar todas las *veleidades*, todos los deseos elícitos ineficaces, condicionales ("si fuese posible, quisiera ver a Dios mismo, y quisiera esto en el mayor grado posible", tal es la fórmula de esos deseos) que en el alma separada se excitan con el conocimiento más perfecto que ella tiene entonces de Dios, de la causa suprema, gracias a las ideas que los efectos de su Omnipotencia, más profundamente conocidos, le sugieren, sintiéndose a la sazón más y más impelida a soñar con ver, con conocer a Dios, no ya solamente en sus propias ideas, sino tal como es en sí mismo, en su esencia.

Semejante visión de Dios cara a cara es — el alma lo sabe bien — sobrenatural para ella, así como para toda criatura, porque es superior a su modo natural de conocer consistente en ver los objetos pensados en unas ideas creadas que de ellos se forma y que nunca podrían expresar al Increado tal como es en sí mismo. Pero esto no le impide experimentar el deseo de ello condicional, ineficaz, la veleidad — que, por otra parte, no importa exigencia alguna —. Y es que, si no es capaz de ello, si naturalmente no es proporcionada para ello, es sin embargo susceptible (de potencia obediencial) de llegar a serlo, merced a una elevación enteramente gratuita de parte de Dios, por el hecho de que el hombre, a diferencia de las demás criaturas corporales, posee una facultad cognoscitiva (el entendimiento), cuyo objeto formal es el ser, siendo, por lo tanto, capaz, natural o sobrenaturalmente, de conocer a todo ser, incluso a Dios en la plenitud de su ser.

En consecuencia, sólo la visión intuitiva sobrenatural de Dios —que la Revelación cristiana nos promete— es plenamente beatífica; sólo ella es capaz de apaciguar incluso todas nuestras veleidades; si no cada una de ellas en particular, al menos todas en junto de un modo eminente. Poniéndonos en posesión real del Bien supremo, el único que hace amables y deseables por su irradiación sobre ellos todos los bienes particulares, objetos de nuestras veleidades, nos los hace poseer todos de una manera más perfecta en Él, único bien amado por sí mismo, y colma, así, todos nuestros deseos.

Asimismo, el alma humana puede desear ver a su cuerpo mortal partícipe de su dicha. No porque ese cuerpo, considerado aparte, haya merecido algo, sino porque a ella le parece conveniente que, después de haber merecido una recompensa (o un castigo) en, con y por un cuerpo, goce de ella en las mismas condiciones. Una tal razón nada tiene, ciertamente, de demostrativo y no es más que persuasiva; el deseo condicionado ineficaz que excita en nosotros resulta colmado, por otra parte, sobre toda esperanza por la resurrección sobrenatural de la Revelación cristiana, en la que el cuerpo de los elegidos, dotado de maravillosos privilegios en relación con la felicidad del alma, vivirá en un universo material renovado, adaptado a ese nuevo estado de cosas. (*Apocalipsis*, XXI, 1; *II Epístola de San Pedro*, III, 13.)

644. **El fin último relativo.** — Esta felicidad perfecta no la alcanzamos en este mundo — donde, expuestos a numerosos males, sólo gozamos de los bienes, de sí ya imperfectos, de una manera pasajera —, porque, por el hecho de la unión substancial del alma con el cuerpo, no conocemos en él a Dios sino muy débilmente, sin ver saciado todo deseo ni excluído todo mal (tal es el principal reproche que puede dirigirse al "eudemonismo racional" de Aristóteles, que deja a un lado la idea de una vida futura personal, Cf. n.° 705).

Existe, pues, para esta vida terrena, en relación con la vida futura que ella prepara, un *fin último relativo*, que sólo puede consistir en orientarnos, durante este "estado de vía" *(status viae)*, hacia el fin último absoluto; en satisfacer de un modo ordenado, según su perfección respectiva, las diferentes tendencias puestas por Dios en nuestra naturaleza para hacerle conseguir su fin; en dar, así, a nuestro ser, según la condición social de cada uno, su despliegue armónico, estando subordinadas las energías inferiores a las potencias más perfectas de la vida racional, a lo mejor de nuestra propia personalidad y de la de las personas en cuya sociedad

hemos de conseguir nuestro fin último absoluto, ayudándolas por nuestra parte a conseguir el suyo. Obrar así no es otra cosa que obedecer la ley de Dios, la cual no hace más que expresar el orden natural de nuestros actos respecto a nuestro fin absoluto; es, en otros términos, practicar la virtud.

Este fin último relativo, consistente en orientarse hacia el fin último absoluto, reside, pues, en unos *actos de la voluntad*, a la cual compete tender hacia un objeto aun no poseído. Acá abajo la perfección no consiste tanto en conocer a Dios como en amarle sirviéndole. Ahí, en la alegría de una buena conciencia, se encuentra la verdadera felicidad de nuestra vida terrena. Esta felicidad, sin duda imperfecta, comprada con muchos sacrificios, no por ello deja de sostener y estimular nuestros esfuerzos por conseguir la felicidad perfecta; y, precisamente por ser incompleta, los hace más meritorios que si la virtud hiciese en seguida plenamente feliz al hombre.

645. **El fin último de Dios creador.** — El fin último de Dios, Acto puro independiente de toda cosa, es Dios mismo, bien perfecto a quien Él ama necesariamente. Si, pues, libremente crea fuera de Sí, sólo puede hacerlo para Sí mismo; no ciertamente por indigencia, sino más bien por sobreabundancia de bondad, queriendo que existan unos seres que más o menos participen, de una manera ya material, ya formal (consciente), del bien perfecto que hay en Él. Esas criaturas no añaden, pues, nada a Dios en Sí mismo; solamente le proporcionan la *gloria extrínseca*, que es el fin último del acto creador.

San Agustín define la *gloria*: "*Clara notitia cum laude.*" Llámase *intrínseca* o *extrínseca*, según que la halle uno en sí mismo o en alguna cosa exterior; *material* o *formal*, según se trate de la perfección que, conocida, es un motivo de alabanza para su autor, o de la misma alabanza fundada en esta perfección conocida.

Dios halla su gloria: 1.° *Intrínseca*, en Sí mismo. 2.° *Extrínseca*, que es su perfección comunicada y manifestada por las criaturas: *a*) *materialmente*, por el hecho de la admirable variedad, belleza y orden de éstas, los cuales nos revelan el poder, sabiduría, bondad, etcétera, de su autor; *b*) *formalmente*, merced a los actos de conocimiento y amor de las criaturas inteligentes, a quienes el espectáculo de la creación mueve a alabar a Dios conscientemente.

Tal es el *fin último de Dios en la creación*, particularmente en la del hombre. Mas, por otra parte, el *fin último* del hombre, aquello adonde tiende su naturaleza tal como fué constituída por el Creador,

no puede ser diferente del de Dios creador, conforme al principio: *"Idem est finis agentis et patientis"*; de lo contrario, sería frustránea la obra de Dios. Es, pues, preciso que el mismo acto — puesto que el fin no puede ser conseguido sino por un acto — realice a la vez el fin último de Dios Creador y el del hombre creado. Y de hecho es así: por el acto de conocimiento de Dios, tan perfecto como lo consiente nuestra naturaleza en la otra vida — o más bien, en el orden actual de Providencia, por el acto de visión intuitiva sobrenatural —, seguido necesariamente de amor, y proporcionalmente a su misma perfección: 1.°, Dios es alabado; 2.°, el hombre posee el supremo bien que le hace plenamente feliz.

Por lo que hace a los *réprobos*, que voluntariamente rehusaron cantar la bondad de Dios en la visión beatífica, no por esto quedan substraídos al último fin de toda criatura consistente en la gloria de Dios. Solamente que ellos contribuyen a esta gloria a pesar suyo, manifestando por medio de sus castigos la justicia infinita y la perfección incomparable del supremo Bien, cuya sola privación los hace tan desgraciados.

Asimismo, *en la presente vida*, la trabajosa práctica de la virtud mediante la obediencia a la ley divina constituye la mejor felicidad imperfecta de acá abajo y da a Dios la gloria extrínseca que Él tiene derecho a esperar de los actos del hombre libre en el estado de vía. Esta gloria consiste en el hecho de que el hombre, sometiendo a Dios su voluntad libre, principio de todo acto humano, y no sirviéndose de ella sino dentro de los límites señalados por la ley de Dios, le rinda un homenaje de reverencia y vasallaje. Compréndese, así, que la bondad moral de un acto humano, la cual en último análisis consiste en ese homenaje, resida más en la intención actual, intensa, de la voluntad ilustrada por el entendimiento, que en la perfección física de los actos externos.

646. **La moral de la felicidad.** — Así concebida, la Moral no es: 1.° Ni antinatural, puesto que no prohibe al hombre seguir su natural tendencia a la felicidad personal. 2.° Ni egoísta y bajamente interesada, ya que le exige que se ame dependientemente de su Criador, del Bien perfecto; ya que subordina esta felicidad personal a la glorificación de Dios; ya que no le permite alcanzarla sino por el penoso camino de la obediencia a Dios y de la abnegación en favor del prójimo. El hombre practica el deber porque quiere conseguir el supremo Bien, cuya posesión da gloria a Dios y le perfecciona en grado máximo, haciéndole plenamente feliz. El de-

ber es apetecido como medio; el supremo bien lo es por sí mismo, como fin último; la satisfacción como consecuencia de su posesión. Henos aquí igualmente alejados del estoicismo antinatural y del hedonismo egoísta.

"El que ha entendido bien estas tres palabras, las más hermosas del lenguaje humano: Deber, Felicidad y Gloria de Dios, ha comprendido cuál es el fin del hombre, único y triple a la vez. Estos tres vocablos expresan a Dios mismo: Dios obedecido, Dios poseído, Dios glorificado. Expresan, también, la jerarquía y el orden de las ascensiones del alma hacia su Dios: la felicidad es la secuela del deber; la gloria de Dios es la secuela de entrambos, es el término final inseparable de los dos primeros.

"La felicidad por la felicidad sería un odioso egoísmo, y el deber por el deber un formalismo estoico y quimérico; pero la felicidad mediante el deber y para la gloria de Dios es una ambición bien ordenada y legítima; más que esto, es una ambición obligatoria que no podemos declinar, porque es el orden querido por Dios, orden que Él ni siquiera puede no querer, ya que el orden esencial y racional de las cosas reclama que nuestra felicidad se subordine al deber y a Dios como a su principio y a su término.

"Admirable sabiduría de los consejos de Dios, quien de este modo concilió lo que parecía inconciliable: el amor a la felicidad y al Bien absoluto, los intereses del hombre y los intereses de Dios, que parecen ya confundidos o tan indisolublemente unidos, que el hombre podrá decir, según le plazca, o que ha sido creado para el Deber, o para la Felicidad, o para la Gloria de Dios, viniendo a ser sinónimas estas tres palabras o expresando tres aspectos de la misma realidad: Dios comunicándose al hombre en el tiempo y en la eternidad, en la prueba y en la bienaventuranza." (FARGES, *La Liberté et le Devoir*, pág. 239.)

Capítulo III

LOS ACTOS MORALES

Ojeada general.
Art. I. — El acto voluntario.
Noción. — División. — Influencias modificantes: la ignorancia, la pasión, el miedo, la violencia.
Art. II. — El acto moral.
La moralidad del acto voluntario. — Sus diferentes aspectos morales.
Art. III. — Las propiedades del acto moral.
La imputabilidad. — El mérito.

647. **Ojeada general.** — Después de haber determinado el fin último humano, tócanos estudiar los *actos humanos* con que el hombre debe dirigirse al mismo, considerándolos: 1.°, *materialmente,* en cuanto son *voluntarios;* 2.°, *formalmente,* en cuanto son *morales;* 3.°, *consiguientemente,* en cuanto son *imputables* y *meritorios.*

Artículo I

El acto humano en cuanto es voluntario

648. **Noción.** — Es *voluntario* el *acto que procede de un principio interior con vistas a un fin: "Quod est a principio intrinseco cum cognitione finis."*

Para que un acto sea voluntario se requiere, pues, y basta:

1.° Que sea fruto de una *inclinación interior* de la voluntad; de l contrario, es obtenido por la violencia o artificial. 2.° Que el *fi del mismo sea conocido;* de lo contrario, es un acto puramente natural o instintivo, según que el fin no sea en modo alguno conocido, verbigracia, en las plantas, o no lo sea formalmente como fin verbigracia, en los animales (Cf. n.° 367).

Por otra parte, lo que es voluntario se distingue de lo que es solamente querido, de lo que es conforme, sin duda, a la inclinación interior de la voluntad, pero no causado por ella; verbigracia, la caída de l lluvia respecto al labrador.

No tenemos que insistir aquí en el análisis de los diferentes aspectos o momentos sucesivos de un acto plenamente voluntario que hemos hecho ya de una manera detallada en Psicología (Cf. n.° 368).

649. **División.** — El acto voluntario puede ser:

1.° *Elícito* o *imperado,* según proceda inmediatamente de la voluntad, verbigracia, amar, o de otra facultad movida por la voluntad verbigracia, mirar, escuchar, pensar, andar, etc., voluntariamente

2.° *Libre* o *necesario,* según que la voluntad pueda o no pued dejar de ejecutarlo. Así, amar la felicidad es un acto voluntari necesario.

3.° *Directo (in se)* o *indirecto (in causa),* según que la volun tad lo quiera por sí mismo, por amor a su objeto, o solamente com efecto previsto de un acto que ella quiere directamente. Tal es caso del borracho, que quiere beber por amor a la bebida y quier indirectamente la camorra que sabe se seguirá de su embriague Para que uno sea responsable del acto voluntario indirecto es pre ciso que lo haya previsto y haya tenido obligación de impedirlo

4.° *Puro* o *mixto,* según esté o no esté libre de toda inclina ción contraria ineficaz. El clásico ejemplo del acto voluntario mixt es el del mercader, que, asaltado por una tempestad, se decide a echa su mercancía al agua para evitar el naufragio.

650. **Influencias modificantes.** — Un acto emanante de l voluntad ilustrada por el entendimiento, que le muestra el fin de mismo, puede ser más o menos voluntario a causa de influencia diversas que se dejan sentir: 1.°, ora en el *entendimiento,* y tenemo la ignorancia; 2.°, ora en la misma *voluntad,* bien para atraerla,

tenemos la pasión, bien para desviarla, y tenemos el miedo; 3.°, ora en las *facultades ejecutivas*, cuando se trata de actos imperados, y tenemos la violencia.

I. *La ignorancia.* — En el sentido propio de la palabra, consiste en carecer de la ciencia que se debiera tener. En Moral se distingue la ignorancia de derecho y la ignorancia de hecho, según verse sobre la misma ley o sobre el hecho de que tal acto concreto esté comprendido bajo tal ley ya conocida.

La ignorancia se llama *vencible* o *invencible*, según pueda o no pueda ser desvanecida, al menos por los medios ordinarios que en semejantes casos emplean las personas prudentes. Cuando es antecedente, es decir, causa del acto, la ignorancia:

1.° *Invencible* hace el acto que de ella resulta *actualmente involuntario* en sí mismo, por cuanto no se puede querer de verdad sino lo que se conoce. Con todo, si es ella fruto de una ignorancia antes vencible — por ejemplo, en el médico que hace de buena fe una receta fatal para el enfermo, a consecuencia de su pereza voluntaria en el curso de sus estudios —, cae bajo la regla siguiente.

2.° *Vencible* hace el acto *voluntario indirectamente* y, por lo tanto, culpable, si es malo, proporcionalmente a la negligencia en que a sabiendas se incurrió en orden a ilustrarse cuando podía y debía hacerse. Si es *afectada*, es decir, mantenida a fin de obrar el mal más libremente, el acto es *plenamente voluntario*.

II. *La pasión.* — La pasión de que aquí se trata es lo que los escolásticos llaman concupiscencia. Es un movimiento de atracción hacia un bien sensible. Es:

1.° *Antecedente*, si precede al acto de la voluntad, y en este caso el acto resulta: *a*) *más voluntario*, puesto que aquélla aumenta la inclinación de la voluntad; *b*) *menos libre*, puesto que aquélla disminuye la indiferencia de la voluntad en la elección del último juicio práctico.

2.° *Consiguiente*, si sigue al acto de la voluntad que la despierta o excita. No hace al acto *más o menos voluntario;* solamente manifiesta la intensidad del mismo.

Lo que decimos de la influencia de la pasión se aplica igualmente, y a menudo con mayor razón, a esas disposiciones más estables y, por consiguiente, más tiránicas, que se denominan *hábitos* (Cf. n.° 167).

III. *El miedo.* — Consiste en la turbación interior causada por la amenaza de un mal próximo. Cuando es causa de un acto, éste es

voluntario directamente (in se), pero *mixto,* es decir, acompañado de una inclinación contraria. Se obraría de otro modo si se pudiese. Por ejemplo: el mercader que arroja su mercancía para no zozobrar en alta mar. Cuando el miedo hace perder el uso de la razón, el acto consiguiente es involuntario.

IV. *La violencia.* — Consiste en verse un hombre constreñido, a pesar suyo, a un acto por una fuerza que le es extraña. No puede ejercerse en los actos elícitos de la voluntad, que son esencialmente *ab intrinseco,* sino solamente en los actos imperados de las facultades ejecutoras que ella estorba. Los actos externos que obliga a ejecutar son plenamente *involuntarios,* si es absoluta, es decir, cuando la voluntad no coopera a ellos en modo alguno.

Siendo todo acto moral voluntario, todas estas influencias modifican indirectamente su grado de bondad o de malicia moral.

Artículo II

El acto humano en cuanto es moral

651. **La moralidad del acto voluntario.** — La conciencia psicológica nos revela nuestros actos humanos, no sólo como voluntarios, sino también como afectados por una cualidad que los hace buenos o malos moralmente y que pertenece directamente a los actos elícitos de la voluntad, y sólo de una manera indirecta a sus actos imperados. De hecho, en todos los pueblos y en todos los tiempos han sido considerados ciertos actos como intrínsecamente buenos o malos, y esto independientemente de la ley civil, que puede ser mala a veces, y de la opinión pública, que es mudable.

Esta bondad o malicia moral, es decir, del acto humano en cuanto *humano,* proviene:

1.° En último término, como toda bondad o malicia, de que nos hace alcanzar o perder el fin a que debe conducirnos por su parte; aquí, nuestro fin último concreto de hombres; proporción que se llama *moralidad fundamental.*

2.° Inmediatamente, de que es o no conforme de suyo a la regla de moralidad que nos indica el camino que debemos seguir en nuestros actos humanos para alcanzar este fin último humano. Esta relación transcendental constituye su *moralidad formal,* a condición

de que sea conocida de nosotros; de lo contrario, el acto sólo sería bueno o malo *materialmente*.

652. **Sus diferentes aspectos morales.** — En un acto humano puede haber tres elementos susceptibles de moralidad, de una relación de conformidad con la ley moral:

1.° El *objeto moral*, que le da su moralidad específica. El objeto moral es aquello que el acto realiza directamente *per se*, en cuanto es conocido por el entendimiento del sujeto como conforme o no a la regla de moralidad; por ejemplo, en la limosna el alivio de un menesteroso.

2.° El *fin*. Trátase aquí no del fin intrínseco del acto externo *(finis operis)*, que se confunde con el objeto, sino del fin especial que el sujeto se propone interiormente, en su intención *(finis operantis)*, y que puede tener una moralidad preponderante. Por ejemplo, en la limosna, el amor de Dios o el deseo de verse alabado (Cf. S. Th., 1.ª 2.ae, q. 18, a. 6).

3.° Las *circunstancias*, elementos secundarios del acto que pueden modificar su calidad moral. Cuéntanse siete, que responden a las preguntas resumidas en el siguiente verso:

Quis? quid? ubi? quibus auxiliis? cur? quomodo? quando?

Condición especial del sujeto; cantidad o cualidad accidental del objeto; lugar; instrumentos, personas empleadas; fin secundario, que, solo, no bastaría para hacer ejecutar el acto, pero que, añadido al fin principal, ayuda a ello; modo de obrar interiormente, verbigracia, con ardor, o exteriormente, verbigracia, con crueldad en un homicidio; duración o circunstancia especial de tiempo.

Para que un acto concreto sea moralmente bueno hace falta que no sea contrario a la regla de moralidad en ninguno de sus elementos: *"Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu"*; sólo, empero, una circunstancia gravemente mala puede viciar un acto bueno en su objeto y en su fin. De aquí que sea ilícito emplear medios malos para conseguir un fin bueno, contrariamente al aforismo que se atribuye calumniosamente a los jesuítas: "El fin justifica los medios." La verdad es que *"non sunt facienda mala ut eveniant bona"*.

Resulta de ahí que, si puede haber actos humanos que, considerados *en abstracto*, en sí mismos, cuanto a sólo su objeto moral, son moralmente

indiferentes, verbigracia, hablar, escribir, andar, etc., no ocurre lo mismo respecto a nuestros actos *deliberados concretos*. Éstos, por indiferentes que puedan ser cuanto a su objeto, no lo son nunca cuanto al fin último objetivo hacia el cual se hallan actual o virtualmente orientados, y que, siendo necesariamente bueno o malo, los hace moralmente buenos o malos.

Artículo III

Las propiedades del acto moral

Por el hecho de ser deliberados y libres, y en la medida misma en que lo son, los actos humanos entrañan responsabilidad y mérito para el sujeto.

653. **La responsabilidad.** — Es la *propiedad del ser libre, en virtud de la cual debe dar éste cuenta de sus actos, debe "responder" de ellos ante una autoridad superior*. A la responsabilidad del agente corresponde la *imputabilidad* del acto, propiedad por razón de la cual es atribuído éste al agente libre como a su autor, dueño de ejecutarlo o no.

Distínguese la responsabilidad:

I. — *Moral:* obligación de responder de los propios actos ante Dios, fin último y legislador supremo de la ley moral, en el fuero de la conciencia. Supone:

1.° La existencia y el conocimiento de una ley moral y el conocimiento del valor moral del acto concreto que se ejecuta (= advertencia). La ignorancia de derecho o de hecho sólo excusa de la falta cuando no es en modo alguno voluntaria. Un ser privado de razón no es en manera alguna responsable de sus actos.

2.° La intención de ejecutar un acto moralmente bueno o malo.

3.° La libertad por la que el hombre es dueño de su acto interno y a veces del externo; libertad interna, que pueden disminuir la *pasión* (= concupiscencia) o el *miedo;* libertad externa de la que puede privar la *violencia* (Cf. n.° 650).

II. — *Civil* o *legal:* obligación de responder de los propios actos externos ante un juez humano. Alcanza solamente: *a*) a los actos externos, al menos incoados, no a los actos internos, en los que los hombres no pueden entender, ni, por consiguiente, a las intenciones mismas; *b*) a los actos contrarios a una ley positiva humana, conocida o desconocida ("Se supone que nadie ignora la ley"),

no a los actos buenos, indiferentes o sólo contrarios a la ley moral; *c*) a los actos llevados a cabo libremente, sin coacción exterior.

III. — *Social:* responsabilidad que contraemos respecto a los grupos sociales de que formamos parte y que se expresa hoy día con la palabra vaga de solidaridad (Cf. n.° 695). De hecho, no es sino una parte de nuestra responsabilidad moral, por cuanto la ley moral natural obliga al hombre, como ser social, a cooperar al bien común de las sociedades de que es miembro.

La *escuela de antropología criminal* de Lombroso, Ferri, etc., tiende a negar la responsabilidad moral de muchos criminales. Esos sociólogos distinguen, en efecto, entre los criminales, a los que lo son ocasionalmente, y son en verdad responsables, y a los que lo son de nacimiento. Éstos, completamente irresponsables, constituyen un tipo especial de la raza humana, determinado por ciertos caracteres anatómicos, fisonómicos y psicológicos, cuya actividad natural y fatal es el crimen, debiéndose limitar la sociedad a impedir que sean nocivos. Pero esos caracteres, todavía mal definidos, no aparecen en todos los criminales, aun siendo inveterados, ni en solos los criminales.

654. **El mérito.** — En el sentido *abstracto* de la palabra, mérito es la cualidad del acto humano en virtud de la cual el hombre tiene derecho a una recompensa o a un castigo. — En el sentido *concreto usual* es o bien el mismo acto humano, o bien el *acrecentamiento del valor moral de un hombre, debido a sus actos,* oponiéndose en este caso al demérito.

El mérito propiamente dicho — el que crea una deuda de justicia *(meritum de condigno),* no de simple conveniencia *(meritum de congruo)* — supone un acto: 1.°, moralmente bueno; 2.°, libre, por cuanto sólo da derecho a una retribución personal el acto que uno ha ejecutado de por sí libremente; 3.°, que reporte un bien intrínseco o extrínseco a aquel que recompensa; de lo contrario, no habría deuda que pagar en justicia; así, con nuestros actos buenos procuramos a Dios la gloria externa de nuestro homenaje de sumisión a su ley; 4.°, aceptado como medio de obtener la recompensa por aquel que la da; así Dios acepta la práctica del deber moral como meritoria de la felicidad perfecta, de una manera implícita, por el hecho de habernos dotado de una tendencia invencible a la felicidad perfecta que hemos de conseguir con la observancia de su ley. El hombre puede merecer, así, una recompensa o un castigo de parte de sus semejantes, de la sociedad, de Dios.

El mérito *se mide:* 1.°, por la bondad del acto, determinada por su objeto moral y sus circunstancias; 2.°, por la perfección moral del agente; 3.°, por la pureza de la intención, más o menos orientada hacia Dios, fin último. — Respecto a la *dificultad* del acto, a los esfuerzos que exige: *a*) si provienen de la imperfección moral del agente, debilitado, por ejemplo, por sus malos hábitos, no acrecen el mérito; de lo contrario, la virtud, lejos de aumentar el mérito, lo disminuiría: por cuanto, siendo hábito de obrar bien, hace — al igual de todo hábito — sus actos progresivamente más fáciles; *b*) si resultan de una perfección mayor del mismo acto, lo acrecen en virtud de la primera regla.

Cuanto a la recompensa sobrenatural que la Revelación cristiana nos promete, es evidente que sólo pueden conducir a ella unos actos *saludables* ejecutados por nosotros bajo la influencia sobrenatural pasajera de la gracia actual; y que sólo nos la pueden obtener con estricta justicia unos actos sobrenaturalmente *meritorios*, ejecutados por un alma que, poseyendo ese principio de vida divina que es la gracia habitual, pueda, así, dar verdaderamente de lo suyo y de esta suerte merecer en el orden sobrenatural.

Capítulo IV

EL CAMINO HACIA EL FIN ÚLTIMO

Ojeada general.

Art. I. — La ley moral.
La ley en general. — División. — La ley eterna. — La ley natural: su existencia. — Su naturaleza. — Su primer principio. — Ley moral y ley física. — Sus preceptos. — Sus caracteres. — La ley positiva humana.

Art. II. — La regla de la moralidad.
Nociones. — Opiniones. — La regla suprema de la moralidad. — La regla próxima de la moralidad objetiva. — La regla próxima de la moralidad subjetiva. — Formación de la conciencia. — Su valor.

Art. III. — La obligación moral.
Noción. — Existencia. — Fundamento. — Las demás teorías.

Art. IV. — La sanción moral.
Noción. — Fin. — Necesidad. — Su influencia moral. — La sanción perfecta. — Su duración.

655. **Ojeada general.** — Después de haber mostrado el fin último objetivo, el supremo bien del hombre; después de haber determinado los actos con que puede tender a él, réstanos indicar la regla a que debe conformar estos actos, el camino ideal que debe seguir para llegar al término natural de su vida de hombre, el principio externo que le conduce a él. No siendo otra cosa esa regla que la expresión y la aplicación de la ley moral a los actos concretos, importa precisar, ante todo, lo que es la *ley moral* en Dios y en nosotros, determinar luego exactamente la *regla suprema y próxima de la moralidad* para la humanidad en general y cada hombre en particular, explicar su *carácter obligatorio* y justificar sus *sanciones*.

Artículo I

La ley moral

Antes de exponer lo que es la ley moral, natural y positiva, importa precisar la noción de ley y mostrar lo que ella es desde toda la eternidad en Dios, legislador supremo.

656. **La ley en general.** — Santo Tomás define admirablemente la ley: *"Ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata"*, es decir, una ordenación de la razón para el bien común promulgada por aquel que tiene a su cargo una comunidad.

Analicemos los términos de esta definición:

Una ordenación de la razón. — Presupuesta la volición de un fin — el bien común —, la razón concibe un conjunto de medios a propósito para alcanzarlo y lo presenta a la voluntad, la cual, queriendo el fin, aprueba, elige tal orden de medios y mueve la razón a establecerlo y a imponerlo a los subordinados. En este establecimiento de un orden de medios a un fin querido (= ordenación), en ese acto de la razón práctica consiste esencialmente la ley, en opinión de Santo Tomás, quien la considera como un acto *elícito de la razón* — la única a quien compete ver las relaciones esenciales de medio a fin —, *imperado por la voluntad.*

Un ejemplo concreto ayudará a entender mejor en qué consiste esa "ordenación de la razón". Un general quiere apoderarse de una plaza enemiga. Movida por esta intención, su razón, enriquecida con toda suerte de conocimientos teóricos y con la experiencia adquirida, concibe un plan de batalla, un conjunto de medios que juzga a propósito para conseguir tal fin, y lo impone a sus subordinados como ley de su actividad durante la contienda.

Para el bien común. — Este bien común es Dios, fin último del universo que ha de ser glorificado en la felicidad de la otra vida, si se trata de la ley divina; es la prosperidad de tal sociedad, si se trata de una ley humana.

Promulgada. — Estando destinadas las criaturas inteligentes a participar del bien divino formalmente, mediante el conocimiento beatificante, es natural que el orden de los medios a este fin (= la ley) sea conocido también por su entendimiento, puesto que a éste

compete ilustrar y dirigir la voluntad, principio de los actos humanos que a él deben conducir. El acto mediante el cual tales criaturas conocen la ley es la promulgación pasiva de ésta. Cuanto a las leyes de las criaturas no inteligentes, son promulgadas por el hecho de su constitución natural o artificial que dirige necesariamente su actividad hacia tal fin determinado.

Por aquel que tiene a su cargo la comunidad. — La ley no puede ser establecida y promulgada sino por aquel a quien incumbe ordenar al bien común, felicidad perfecta en la otra vida, felicidad imperfecta de la prosperidad social acá abajo. Ordenar a la primera compete a solo Dios, primer principio, legislador supremo y fin último de todas las cosas; ordenar a la segunda, a la cual la sociedad debe conducir los hombres, compete también en parte a la autoridad humana, pero dependientemente de Dios, puesto que la felicidad imperfecta está ordenada a la perfecta.

La ley no es, pues, solamente la expresión de la voluntad arbitraria de Dios (Descartes, Puffendorf), ni de un déspota humano, ni del pueblo (Declaración de los Derechos del hombre. Art. VI: "La ley es la expresión de la voluntad general"). No es verdaderamente ley sino en cuanto expresa objetivamente el orden racional nacido de la naturaleza misma de los seres y que éstos deben observar para realizar su fin. Así se explica, por otra parte, el doble sentido de la palabra *orden*. Un mandamiento sólo merece verdaderamente este nombre si expresa en verdad el orden racional de los medios que hay que emplear para conseguir tal fin legítimo querido.

657. **División de la ley.** — La ley existe de una manera:

I. — ***Esencial*** en el espíritu del legislador: es la que la definición de Santo Tomás tiene por objeto.

II. — ***Participada, derivada,*** en los seres cuya actividad es regulada por el legislador; es la que es objeto de la definición corriente: "Ley es la regla y medida de toda actividad." Llámase en este caso:

1.° *Natural,* si esa participación se efectúa mediante la naturaleza misma del ser subordinado, de una manera:

a) ***Puramente material*** en los seres ***no inteligentes,*** mediante la tendencia natural que los determina a obrar necesariamente para su fin, conforme a la ley eterna; es lo que llaman hoy día ley ***física.***

b) ***Formal*** en los seres ***inteligentes,*** mediante el conocimiento más o menos perfecto que tienen de ciertos actos que se han de ejecutar o evitar por ser moralmente buenos o malos; es la ley ***moral natural.***

2.° ***Positiva,*** si la participación se efectúa mediante una comunicación especial del legislador divino (por Revelación) o humano. Es ***esencialmente*** o ***accidentalmente*** positiva, según que los actos que manda o prohibe no estén o estén ya ordenados por la ley natural. Por ejemplo, todos los preceptos del Decálogo, salvo el tercero, son leyes accidentalmente positivas.

Vamos a insistir en las leyes que aquí nos interesan especialmente, a saber, la ley esencial, eterna, existente en Dios, la ley natural moral y la ley positiva humana.

658. **La ley eterna.** — En Dios la ley esencial es la llamada ley eterna, que San Agustín define: "*Ratio vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans*" (*C. Faustum*, XXII, 27), y Santo Tomás: "*Ratio gubernationis rerum in mente divina existens*" (S. Th., 1.ª 2.ae, q. 91, a. 1).

Considerada en el pensamiento eterno de Dios, es el *plan de gobierno de todas las cosas*, el ejemplar del orden que deben observar todas las criaturas para conseguir el fin último necesariamente querido por la voluntad divina. Siendo el percibir, el establecer un orden de medios a fin un acto intelectual, la ley eterna es obra del entendimiento de Dios (no de su voluntad caprichosa, contrariamente a lo que afirman Descartes, Puffendorf, etc.), movido por su voluntad, la cual quiere necesariamente como fin último de todas las cosas el Bien perfecto, que es Dios mismo. De aquí proviene, como veremos, el carácter obligatorio que tiene este orden (Cf. número 675).

La ley eterna *se distingue:* 1.º, de las ideas ejemplares de las criaturas que expresan la esencia posible de éstas, no su gobierno; 2.º, de la Providencia divina, la cual consiste en preparar para cada criatura unos medios individuales suficientes para conseguir su último fin.

La *existencia* de la ley eterna se prueba por el hecho cierto de la Providencia. Si Dios dirige cada criatura hacia su fin, su sabiduría exige que lo haga no de una manera ciega, sino conforme a un plan racional de gobierno.

Pero tal como existe en Dios la ley eterna nos es inaccesible; sólo puede regular nuestra actividad humana en cuanto está impresa en nuestra razón, principio y guía de los actos deliberados de nuestra voluntad.

659. **La ley natural: su existencia.** — La existencia de una ley moral natural en el hombre ha sido negada: 1.º, por los *materialistas*, que no admiten más realidad que las fuerzas físicoquímicas de la materia; 2.º, por las teorías comprendidas bajo el nombre de *positivismo moral*, así llamado porque sostiene que no existen actos esencialmente, naturalmente buenos o malos, y que esta cuali-

dad moral les viene tan sólo de una determinación positiva, por ejemplo, de la ley humana (Hobbes), de la conciencia colectiva (sociologistas), de asociaciones experimentales — al principio justas, pero luego, andando el tiempo, con frecuencia falsas — entre lo que es útil o nocivo al individuo y lo que es moralmente bueno o malo (evolucionistas).

Sin embargo, es *cierto* que hay en el espíritu humano una participación natural de la ley eterna llamada ley moral natural; en otros términos, que, por nuestra misma naturaleza — debidamente ayudada, sin duda, por ese medio natural de adquisición de los conocimientos suprasensibles, que es la educación, principalmente la familiar (Cf. n.os 421-423) —, somos conducidos a conocer ciertos puntos de la ley eterna.

En efecto, según el testimonio de la conciencia psicológica, hay en nuestro espíritu unos juicios evidentes, que formamos naturalmente, con independencia de las influencias exteriores y aun contra ellas y a pesar nuestro, y que: *a*) afirman tales actos como buenos y tales otros como de suyo malos; *b*) nos intiman la obligación o solamente la permisión de ejecutar los primeros y la prohibición general y absoluta de cometer los segundos; *c*) nos aprueban o nos censuran al punto, según hayamos obedecido o no a tales intimaciones; conjunto de juicios prácticos, naturales, que legítimamente podemos denominar *ley natural.*

Es así que estos juicios son la participación, la expresión en nosotros de la ley eterna, por cuanto: 1.° Siendo *naturales,* son indirectamente obra de Aquel que constituyó nuestra naturaleza y en particular nuestro espíritu, de suerte que formáramos espontáneamente tales juicios, y que así imprimió en nosotros, de una manera intelectual, el orden que debemos seguir en nuestros actos para alcanzar conscientemente nuestro fin. 2.° Siendo *obligatorios* para todos, aun a pesar nuestro y a despecho de las leyes humanas, aun para los actos internos más secretos, aun a costa de nuestra vida, no pueden ser expresión sino de la ley de un legislador que es el único Señor absoluto de todos los hombres, el único superior a las leyes humanas, el único capaz de conocer los actos secretos, el único dueño de la vida; en una palabra, de Dios. Luego hay en nosotros una participación natural de la ley eterna llamada ley natural.

Así, *contra lo que afirman los positivistas:* 1.° Existen unos actos que nosotros conocemos naturalmente como buenos o como malos en sí mismos, independientemente de toda ley humana; verbi-

gracia, guardar la palabra empeñada, socorrer al prójimo, pagar las deudas, amar a los padres. 2.° La educación, las mismas leyes humanas suponen una ley natural, merced a la cual tenemos la idea del bien y del mal moral, sabemos que hay que obrar el bien y evitar el mal, que es bueno obedecer la ley humana o a los padres. 3.° Los hechos alegados por los positivistas contra la existencia de una ley moral natural común a todos los hombres, verbigracia, los sacrificios humanos, la muerte dada a los padres ancianos, la poligamia, etc., se explican, ya por una falsa aplicación de la ley natural existente, por ejemplo, del amor a Dios o a los padres; ya porque se trata de preceptos secundarios de la ley natural, por ejemplo, tocante a la unidad del matrimonio; ya por una depravación que se ha hecho habitual y hereditaria.

Sin embargo, parece admisible la existencia de cierto número de hombres que se hallan colocados en una situación especial y a quienes el *cardenal Billot* llama *adultos cuanto a la edad, pero no cuanto a la razón superior* (Cf. n.° 272). A causa de una ignorancia invencible, de ningún modo voluntaria, resultante de no haber sido ayudados con la enseñanza de los suyos — medio natural y el más fácil de adquirir la verdad para un ser sociable como es el hombre —, no conocen al Dios personal, bueno, justo y perfecto, que es el Creador, el Señor y el fin último del hombre, ni tampoco su ley; en consecuencia, no pueden discernir el bien ni el mal *moral*, ni tener el sentimiento de una verdadera obligación *moral*, ni, por consiguiente, de responsabilidad *moral* alguna en el fuero interno de la conciencia, distinto de la justicia humana.

660. **Su naturaleza.** — La ley natural consiste formalmente en ciertos *juicios prácticos universales* que nos dictan una obligación, una permisión o una prohibición; juicios que la razón humana tiende naturalmente — siendo éste el sentido en que la ley natural se llama innata — a abstraer de los actos concretos desde que empieza a despuntar, si bien a condición de recibir la ayuda del medio natural de formación consistente en la enseñanza. De este modo adquiere las nociones universales del orden moral, verbigracia, de bien, de mal, de mandado, de permitido, de prohibido, etc.; y, por un procedimiento análogo al de la formación de los primeros principios del orden especulativo, percibiendo el nexo esencial que une dos nociones, verbigracia, de mal y de prohibido, forma los principios morales más generales (Cf. n.° 301, II). El *hábito* adquirido de la razón, que la inclina a formar espontáneamente tales principios, es llamado por los escolásticos *sindéresis* (συν-τήρησις =

observación), y se distingue de la *conciencia,* que, en el sentido estricto de la palabra, es el juicio de aplicación de la ley moral, natural o positiva, a los casos concretos.

661. **Su primer principio.** — El primer principio de la ley moral natural y, por lo tanto, de toda la vida moral es: *Hay que obrar el bien y evitar el mal.* Este principio presenta todos los *caracteres* de un primer principio: 1.° El sujeto expresa la noción primera y más universal del orden práctico, puesto que el bien es el objeto formal de todo apetito. 2.° El predicado enuncia lo que conviene inmediatamente *per se* al bien. 3.° En el orden práctico es el principio más simple, más universal y más fácilmente cognoscible, no reducible a ningún otro, al paso que todos los demás se fundan en él, por cuanto en cualquier materia hay que ejecutar tal acto porque es bueno y evitarlo porque es malo.

662. **Ley moral y ley física.** — Este primer principio del orden práctico se relaciona, como es natural, con los primeros principios del orden especulativo. En efecto, no es más que *una determinación del principio de finalidad:* "Todo ser tiene un fin correspondiente a su naturaleza y al que está destinado."

El ser no inteligente, incapaz de conocer formalmente su fin y de dirigirse a él por sí mismo, está destinado a un fin que debe alcanzar inconscientemente con los actos necesarios de su naturaleza, conforme a un orden de medios a fin inscrito en sus actividades, en sus tendencias naturales físicas, fisiológicas y psicológicas; en otros términos, conforme a unas *leyes físicas,* que se imponen a su actividad, regulándola, en forma de necesidad física (Cf. número 116).

El ser inteligente, capaz de conocer formalmente su fin último y de dirigirse consciente y libremente hacia él, está destinado a un fin que debe alcanzar con los actos deliberados de su voluntad (= actos humanos en el hombre), conforme a un orden de medios a fin fundado en el valor respectivo de sus tendencias naturales y expresado a la voluntad, por la razón encargada de ilustrarla y dirigirla, en forma de *ley moral,* que se impone de una manera obligatoria, pero no físicamente necesitante. Así, la ley moral, respetando siempre su libertad física, le prescribe ejecutar los actos necesarios a su fin y evitar los que le alejan del mismo.

Luego, así como el ser no inteligente está destinado a un fin

que se ha de alcanzar fatalmente, el ser inteligente y libre está destinado a un fin que se ha de alcanzar libremente. Lo que la ley física, necesitante, es para los seres y actos no "humanos", eso es proporcionalmente la ley moral, obligatoria, para los seres y actos humanos, conduciendo Dios, así, cada ser a su fin, conforme a su naturaleza libre o no libre, y no contradiciéndose, por tanto, de ningún modo en su obra.

Infiérese de ahí lo que de *común* y de *diferente* tienen la *ley física* y la *ley moral;* la ley natural de un ser, sea la que fuere, es siempre la inclinación natural, que, de conformidad con el orden divino, le lleva al fin que él debe realizar; es la regla y la medida de su actividad tendiente a su fin natural.

663. **Sus preceptos.** — Pueden distinguirse en la ley natural varias clases de preceptos, según se la examine:

1.° Desde el punto de vista *material,* según las diferentes inclinaciones del hombre, considerado:

a) Como *substancia* que tiende a la conservación de su ser: leyes que prescriben alimentarse, que prohiben el suicidio.

b) Como *animal* que tiende a la conservación de su especie: leyes concernientes al matrimonio, a la educación de los hijos.

c) Como *ser racional* que tiende a conocer la verdad y a vivir en sociedad: leyes correspondientes a estos dos fines.

2.° Desde el punto de vista *formal,* según el modo como tales preceptos están en ella contenidos:

a) Como *principios generales,* por ejemplo: Hay que obrar el bien; no hagas injusticia a nadie.

b) Como *conclusiones,* ya *inmediatas,* fácilmente cognoscibles, verbigracia, los preceptos del Decálogo; ya *mediatas,* que exigen más reflexión, verbigracia, las leyes relativas a las aplicaciones del derecho de propiedad o al contrato matrimonial.

Los principios generales y las conclusiones inmediatas constituyen los *preceptos primarios* de la ley natural; las conclusiones mediatas, los *preceptos secundarios.*

664. **Sus caracteres.** — La ley natural es:

1.° *Obligatoria,* como toda ley moral; impone una necesidad moral, pero no física, no violentando la libertad interna.

2.° *Absoluta;* manda sin condición *facultativa,* a diferencia de las reglas de un arte cualquiera que sólo se han de observar si se

quiere llegar a ser perito en tal arte, verbigracia, en el del piano, fin enteramente facultativo. En efecto, ella nos dirige a nuestro fin último absoluto, al cual no depende de nosotros estar o no destinados.

3.° *Universal,* por estar fundada en la naturaleza humana, que, en sus elementos esenciales, es la misma en todos los hombres.

4.° *Inmutable* en sí misma, puesto que lo es también la naturaleza humana. Solamente Dios puede dar de ella una *dispensa: a) propiamente dicha,* modificando la ley en sus preceptos secundarios por una razón accidental superior, verbigracia, autorizando el divorcio, la poligamia; *b) impropiamente dicha,* cambiando la materia de la ley en cuanto a los preceptos secundarios, verbigracia, arrebatando a los egipcios, a manera de castigo, el derecho de propiedad sobre algunos de sus bienes, lo cual permitía a los hebreos llevarlos consigo (*Éxodo,* XII, 36).

5.° *Cognoscible para todos,* so pena de no ser obligatoria, a condición, sin embargo, de contar con la ayuda de ese principal medio natural de formación que es la enseñanza ajena. Supuesta esta condición, nadie puede ignorar los principios generales de dicha ley; las conclusiones inmediatas pueden ser desconocidas, sobre todo a causa de la depravación de la conciencia; por lo que hace a las conclusiones mediatas, la Moral tiene por fin precisarlas.

665. **La ley positiva humana.** — La ley positiva divina sólo nos es conocida por la Revelación; es ella lo que principalmente estudia la Teología. La ley positiva humana es la *ley civil.* Dimana, a manera de determinación concreta más precisa, de la ley natural. En efecto, la naturaleza social del hombre muestra que la ley natural le destina a vivir en sociedad y, por consiguiente, a someter su actividad a ese elemento esencial de todo cuerpo social que es la autoridad del jefe, quienquiera que sea. En consecuencia, la ley civil, que precisa la manera — variable según los pueblos y la función social de cada individuo — como hay que cumplir el propio deber natural de cooperar al bien común de la sociedad, proviene de la ley natural, saca de ella su fuerza de obligar en conciencia, perdiéndola si le es manifiestamente contraria.

Para ser *legítima* no basta, pues, que exprese la voluntad del jefe o de la mayoría de los ciudadanos; es preciso que, siendo conforme a la ley natural, conduzca verdaderamente a la prosperidad común; cualidad de la que de ordinario sólo puede juzgar la misma

autoridad social, encargada del interés general y más fácilmente superior a los intereses particulares. De lo contrario, es *tiránica,* y en este caso se le puede resistir pasivamente — a no ser que la resistencia lleve consigo mayores males que la ley injusta —, siendo ilícito obedecerla cuando preceptúa el mal (Cf. n.° 807).

Artículo II

La regla de la moralidad

666. **Nociones.** — Llámase *regla de la moralidad,* la *regla ideal con que distinguimos — según sean o no conformes a ella — los actos humanos buenos o malos.* Denomínase: 1.°, *suprema,* cuando no depende de ninguna otra, siendo, en consecuencia, la regla última de toda moralidad; 2.°, *próxima,* si regula inmediatamente el acto humano en cuanto tal.

Distínguese además la regla *próxima* de la moralidad: *a*) *objetiva,* que expresa verdaderamente al hombre la regla suprema; *b*) *subjetiva,* a saber, la regla de la moralidad tal como cada uno la concibe y viene obligado a seguirla: si expresa verdaderamente la regla suprema, se confunde de hecho con la regla próxima objetiva.

El *dictamen de la razón* comprende: 1.°, el conocimiento de la ley eterna merced a la ley natural o positiva; 2.°, la aplicación de este conocimiento a tal caso concreto por un silogismo, con frecuencia implícito, cuya mayor expresa una ley general, cuya menor establece la calidad del acto concreto de que se trata, y cuya conclusión, último juicio práctico moral por el que determinamos lo que actualmente debe hacerse como bueno o evitarse como malo, es para los *escolásticos* la *conciencia,* la cual es, por consiguiente, un acto, no una facultad, según ellos. Por ejemplo: No se puede hacer una injusticia. Es así que este acto es una injusticia. Luego no se puede hacer este acto.

El *dictamen de la recta razón* es el que expresa verdaderamente la regla suprema de la moralidad respecto a tal acto concreto; pero a menudo no ocurre así, ya por error acerca de la ley (mayor) o acerca de la calidad del acto (menor), ya a consecuencia de un vicio de raciocinio que hace errónea la conclusión y, por tanto, la conciencia.

667. **Opiniones.** — Son numerosas las teorías sobre la regla de la moralidad, muchas de las cuales no establecen distinción alguna entre la regla suprema y la regla próxima. Citaremos aquí las principales. Colócase, de hecho, la regla suprema en una regla:

- 1.° *Puramente subjetiva:* el sentido moral (Tomás Reid, Hutcheson, Adam Smith, etc.); la voluntad autónoma (Kant); la razón autónoma (moral independiente).
- 2.° *Objetiva*
  - *creada*
    - *extrínseca* al acto: la ley civil (Hobbes), las costumbres (positivistas).
    - *intrínseca:* la utilidad para
      - el placer (hedonismo epicureísmo).
      - el bien personal (utilitarismo individualista).
      - el bien social (utilitarismo general).
      - el progreso de la humanidad (evolucionismo).
  - *increada*
    - la voluntad divina (Descartes, Puffendorf).
    - el entendimiento divino, que promulga la ley eterna (doctrina tradicional).

668. **La regla suprema de la moralidad.** — Es la *ley eterna* de Dios. — En efecto, la ley eterna determina e impone primariamente, de una manera obligatoria, el orden de los medios que conducen al fin necesariamente querido por Dios. Es así que los actos humanos son moralmente buenos o malos según conduzcan o no al fin último; luego según su conformidad con la ley eterna de Dios, que es, por tanto, la regla suprema de la moralidad, la regla que no depende de otra alguna.

669. **La regla próxima de la moralidad objetiva.** — Es el *dictamen de la recta razón.* En efecto: 1.° Es regla *próxima* de la moralidad aquello que regula inmediatamente el acto humano en cuanto tal. Es así que aquello que lo regula de este modo es el *dictamen de la razón,* la única capaz de conocer las relaciones entre medios y fin, y la única capaz, asimismo, de ilustrar la voluntad, presentándole cada acto con su calidad moral. Luego este dictamen es la regla próxima de la moralidad. 2.° Por otra parte, es regla próxima de la moralidad *objetiva* la que expresa verdaderamente la regla suprema. Es así que tal es el dictamen de la razón *recta,* es decir, conforme en su juicio moral a la razón divina, a la ley eterna. Luego...

¿Con qué criterio objetivo cabe reconocer que la razón es recta en su dictamen? No vemos directamente la ley eterna; mas, puesto que ésta consiste para nosotros en ordenarnos al fin último de nuestra naturaleza, sabemos que manda o prohibe tales actos según conduzcan o no de su parte a nuestro fin último, según sean o no conformes a nuestra naturaleza de seres racionales. En consecuencia, no hemos de hacer otra cosa que considerar a ésta lo más adecuadamente posible, es decir, en sus aptitudes, en sus tendencias, según su desigual perfección y valor, y en las relaciones generales y personales que unen a cada hombre con su Hacedor, con sus semejantes y con los demás seres. Esas aptitudes, esas tendencias y exigencias naturales nos manifiestan evidentemente aquello a que estamos destinados, nuestro fin último natural de hombres, y nos lo indican, por lo tanto, de algún modo. Por consiguiente, cuando el dictamen de la razón se justifica por la evidencia de la conformidad del acto que él prescribe (o de la no-conformidad del acto que él prohibe) con nuestra naturaleza racional, con nuestra función social personal y, en consecuencia, de su proporción (o de su no-proporción) con nuestro fin último, la razón es el portavoz de la ley eterna, es recta. Por esto puede decirse que la naturaleza humana considerada adecuadamente y el orden esencial de las cosas son reglas de la moralidad fundamental.

670. **La regla próxima de la moralidad subjetiva.** — No es otra que la *conciencia* de cada uno. — En efecto, es regla próxima de la moralidad subjetiva aquello que determina la calidad de los actos para cada individuo en particular. Es así que lo que determina esto es el aspecto moral bajo el cual el entendimiento, torcida o rectamente, los presenta a la voluntad mediante el *último juicio práctico moral* (= conciencia), puesto que la voluntad tiende a los objetos, hace sus actos tales moralmente como se los presenta el entendimiento. — Luego tal es la regla próxima de la moralidad subjetiva, que es o no a la vez regla objetiva, según nuestra razón sea o no sea recta al pronunciar tal juicio moral.

Siendo la conciencia la regla subjetiva de la moralidad, jamás es lícito obrar contra ella cuando es *cierta,* aun cuando de hecho sea errónea, por cuanto el sujeto estima — torcidamente, claro está, en caso de error — que expresa la ley de Dios respecto a tal acto concreto. Un acto objetivamente malo, ejecutado bajo la intimación de una conciencia errónea, que lo afirma ciertamente como bueno, no es, pues, una falta moral para el sujeto, cuya intención es buena por el hecho de versar sobre un objeto presentado y querido como moralmente bueno. Podrá ser, con todo, una falta *in causa,* si el error de conciencia es culpable, causado por una ignorancia que en aquel momento o anteriormente pudo y debió ser desvanecida.

671. **Formación de la conciencia.** — Mas si la conciencia está *incierta* acerca del valor moral y de la licitud de un acto, no es lícito ejecutarlo, porque exponerse deliberadamente al peligro de pecar constituye ya una falta, por cuanto equivale a querer indiferentemente el bien y el mal. Es preciso entonces *formarse la conciencia,* estudiando la Moral, consultando a personas prudentes, usando principios reflejos que puedan servir de mayor para una conclusión cierta. De este modo se obtiene una certeza *prudencial,* es decir, que excluye toda duda prudente sobre la licitud de un acto.

Uno de los principios reflejos más conocidos es aquel cuya enunciación divide a los teólogos católicos en diversas escuelas. "No tratándose de un acto necesario para alcanzar el fin último, puede seguirse, en caso de duda, la opinión favorable a la libertad, la opinión que permite el acto, a condición de que sea *más probable* que la opinión opuesta (según el probabiliorismo), *tan probable* como ella (según el equiprobabilismo), *seriamente probable* (según el probabilismo)." (Cf. n.° 470.)

Échase de ver con esto cuán ilegítimo es oponer, en materia moral, la teoría a la práctica, como hacen muchos, en el sentido de que lo que debe hacerse según los principios teóricos no puede ni debe realizarse en la práctica. El porte real de nuestra vida debe ser siempre *racional,* es decir, regulado por una conciencia cierta a tenor de una norma legítima, y no determinado por un sentimiento ciego. Puede suceder, sin duda, que sea lícito y aun obligatorio infringir tal o cual ley, a pesar de ser teóricamente cierta, en un caso particular; pero es porque entonces se trata de una ley inferior, cuya observancia sería contraria a una ley más general, más esencial al bien global del individuo o de la sociedad; circunstancia que suministra a la conciencia un motivo racional — teóricamente también verdadero y más importante — para faltar a dicha ley inferior. Tal es el único sentido aceptable de esa distinción entre la teoría y la práctica de que tanto se abusa. Así, un hombre arruinado puede faltar al deber cierto de pagar sus deudas para conservar los medios necesarios a su subsistencia; asimismo, se puede tolerar el mal y el error, pero no cooperar a ellos, para evitar un mayor mal.

672. **Valor de la conciencia.** — Los moralistas modernos consideran, en general, la *conciencia* no como un acto, sino más bien como una facultad especial, que es en nosotros el órgano de los juicios morales, concibiéndola: 1.°, unos, con Kant, como una *facultad intelectual,* la "razón práctica"; 2.°, otros, con J. J. Rousseau, como una facultad afectiva, una forma de la sensibilidad, un *instinto;* 3.°, los evolucionistas exclusivamente como una *lenta adaptación*

de la raza humana a las situaciones sucesivas en que se ha encontrado (Spencer).

Cualquiera que sea el concepto que uno se forme de lo que es exactamente la conciencia, no se debe:

a) Ni *exagerar el valor* de sus intimaciones, afirmando que todas ellas son infalibles, como sostienen la escuela escocesa y J. J. Rousseau (Cf. n.° 700). Es harto evidente que los juicios morales varían de un pueblo a otro pueblo, de un siglo a otro siglo y de unos individuos a otros individuos, de entre los cuales unos son ignorantes, otros rectos, otros escrupulosos, otros laxos, otros pervertidos hasta la ceguera moral, juzgando todos diferentemente de las cosas conforme a su temperamento, a su carácter intelectual o sentimental, a la educación recibida, a la profesión respectiva. Más aún, ocurre así en un mismo individuo, según la edad, los sentimientos, las ideas del momento presente, ciertas excitaciones físicas, verbigracia, del alcohol, de la morfina. Ora ignoramos la ley — y de ahí la utilidad del estudio de la Moral —, ora, faltos de prudencia, aplicamos mal la ley conocida a los casos concretos, sobre todo cuando existe un conflicto aparente entre varios deberes, y de ahí la necesidad de la *casuística*, tan injustamente desacreditada y que no consiste en torcer la ley, sino en indagar el propio derecho y el propio deber en las situaciones morales complejas.

b) Tampoco se deben invocar estos argumentos para ir a un exceso contrario, *negar todo valor* a la conciencia y caer en el *escepticismo moral* de un Montaigne o de un Pascal. Si la conciencia no es infalible *per se*, es susceptible de ser debidamente formada y de llegar a ser habitualmente recta. Por otra parte, a menudo es fácil hallar bajo juicios morales y actos muy distintos la aplicación más o menos afortunada de principios idénticos; por ejemplo, la ley del amor a los padres nos inclina a cuidarlos en su ancianidad y mueve a ciertas tribus a matarlos para ahorrarles las penalidades de la vejez.

En nuestros días se da generalmente el nombre de *bien moral en sí* a los actos morales objetivamente buenos, y el de *bien moral formal* a los actos subjetivamente buenos a los ojos de la conciencia del sujeto, séanlo o no objetivamente.

Artículo III

La obligación moral

673. **Nociones.** — El principal carácter de la ley moral es la obligación, es decir, la *necesidad moral absoluta de ejecutar o no un acto, según que la ley lo mande o lo prohiba.* Vínculo moral, es decir, impuesto por la razón a la voluntad, la ley encadena sin hacer violencia; barrera moral, traza los límites dentro de los cuales la voluntad tiene derecho a ejercitar su dinamismo libre.

"Podríamos comparar la necesidad física a una barrera rígida, de hierro o de madera, que, mientras subsiste, no la podemos forzar; y si la pasamos, es que la hemos derribado o destrozado. El deber, la obligación moral es también una barrera, pero una barrera etérea, que se puede atravesar como se atraviesa un rayo de sol. Su línea brillante nos traza nítidamente el límite que no conviene traspasar; si lo violamos, nos deja pasar; pero detrás de nosotros se cierra de nuevo y continúa marcando entre el bien y el mal una frontera de luz." (Monseñor D'Hulst, *Conférences de Notre-Dame,* 1891, pág. 146.)

Esta necesidad moral impuesta por la ley se llama *absoluta,* en el sentido de que es independiente de toda condición facultativa (Cf. número 664). La ley nos dirige, en efecto, hacia nuestro fin último absoluto de hombres, al cual no depende de nosotros haber sido destinados o no. Por esto la obligación no afecta sino a los *actos necesarios* para conseguir ese fin. Difiere, pues, de la bondad moral y no se extiende tanto como ésta: es moralmente bueno todo lo que no nos aleja del fin último; sólo es obligatorio el acto necesario para alcanzar ese fin, el acto cuya omisión lo frustraría. Por consiguiente, si todo lo que es obligatorio es moralmente bueno, no todo lo que es moralmente bueno es obligatorio; el deber no es coextensivo con el bien, no se extiende a todo lo que es bien.

674. **Existencia.** — Es afirmada por la conciencia psicológica, la cual nos atestigua el hecho interno del deber moral, que es algo distinto de un simple ideal facultativo propuesto al hombre, como lo es, por ejemplo, el de llegar a ser sabio, artista, jefe de Estado, etc. Precisamente sobre este testimonio de la conciencia fundó Kant su moral (Cf. n.° 708).

Los *positivistas* la niegan so pretexto de que:

1.° Es una abstracción que no está sujeta a la experiencia. A la experiencia externa de los sentidos, lo concedemos; pero existe, además, la experiencia interna de la conciencia.

2.° No hay en otro terreno ejemplos de semejante obligación. Mas: *a*) esta objeción no prueba en modo alguno que la obligación no exista en el terreno moral; *b*) además, es inexacta, por cuanto la obligación, si no ocupa un puesto en el mundo material ininteligente, se manifiesta en todo aquello que depende de nuestra voluntad libre. Toda ciencia práctica, todo arte determina unos medios que se han de emplear para realizar el fin correspondiente, por ejemplo, para llegar a ser pianista; medios que obligatoriamente se imponen a todo aquel que quiera conseguir tal fin. Pero esta obligación deja de ser facultativa y se convierte en absoluta para todos, cuando se trata de medios necesarios para conseguir un fin que no está en nuestra mano querer o no, como es el fin último, objeto de la Moral.

675. **Fundamento.** — Según se trate de la ley moral natural o de una ley positiva, la obligación moral es *natural* o *positiva*. Ésta saca su fuerza de la obligación natural, por cuanto resulta de este principio de la ley natural: "Hay que obedecer las órdenes de los superiores legítimos."

Por lo que hace a la *obligación natural:* 1.°, su fundamento *próximo* es el orden esencial de las cosas, conforme al cual existe una conexión necesaria entre tal medio y el fin último; 2.°, su fundamento *último* es la ley eterna de Dios, que ordena todas las criaturas al fin último, que es Él, fin que Dios quiere necesariamente, porque se conoce como bien perfecto.

El principio de una obligación concreta no es otro que la autoridad relativamente a la cual se está moralmente ligado por la ley y que, por lo tanto, es necesariamente distinta del sujeto obligado. Por esto el legislador humano no puede ser obligado por las leyes positivas que él dicta — al menos cuanto a su fuerza coactiva, si no cuanto a su valor directivo —, por faltar una autoridad que le sea superior en tal materia. Semejantemente, no puede uno obligarse a sí mismo, propiamente hablando. Cuando uno declara obligarse por voto, promesa, contrato, etc., esto solamente significa que, en cuanto concierne al objeto de tal contrato, promesa o voto, se somete muy de grado a la ley natural, divinamente obligatoria, de guardar semejantes compromisos.

676. **Las demás teorías.** — Se han propuesto otros fundamentos últimos de la obligación moral:

1.° La *sanción*. Pero ésta, para ser justa, supone la obligación y, en consecuencia, no puede ser su fundamento.

2.° Las *leyes humanas*. Pero éstas sacan su fuerza obligatoria, ante el tribunal de la conciencia, de la ley natural. Además, no se extienden a todos los actos humanos, sino tan sólo a los actos externos que hacen agravio a la sociedad.

3.° La *razón humana*, en cuanto presenta a la voluntad la idea de bien, un ideal de perfeccionamiento individual y de cooperación al bien general (Moral independiente). — Pero: *a*) Toda obligación real supone una persona distinta del sujeto obligado; autoridad real a quien él debe dar cuenta de sus actos y que puede aplicar a éstos una sanción. Ahora bien, ni nuestra razón personal ni la "razón universal", abstracción de nuestro espíritu, son personas reales distintas de nosotros. *b*) Si, pues, la razón, la conciencia obliga realmente, esto no puede ser sino en cuanto nos notifica el mandato, la obligación proveniente de una autoridad superior, de la que es el portavoz, no en cuanto ella la crea. *c*) Indudablemente, el bien moral, el pleno desenvolvimiento de nuestra personalidad, la cooperación al bien general pueden sernos presentados como un ideal que es *bello* o *noble* alcanzar, pero que sólo se hace *obligatorio* si una autoridad superior legítima y todopoderosa nos impone eficazmente realizarlo.

4.° La *voluntad humana autónoma*, mediante el imperativo categórico: "Debes hacer esto", de suerte que lo que así se manda es bueno por el hecho de ser mandado y únicamente a causa de esto (Kant). — Pero la voluntad no puede obligarse a sí misma. Además, siendo ciega, mudable y personal, no puede ser el principio de unas obligaciones racionales, inmutables y universales en parte, de la ley moral, con frecuencia tan contraria a sus tendencias.

5.° La *voluntad de Dios*, que libremente establece según le place la distinción entre los actos moralmente buenos y los actos moralmente malos (Descartes), o, cuando menos, da libremente el carácter de obligación a tal o cual ley (Puffendorf). — Pero semejante manera de obrar sería contraria a la sabiduría de Dios. Además, no podríamos conocer sino por revelación positiva una obligación que resultaría de una decisión arbitraria, sin relación con el orden esencial de las cosas.

Artículo IV

La sanción moral

677. **Nociones.** — Llámase sanción el *conjunto de recompensas y castigos asignados a la observancia o a la violación de la ley.* Denomínase *penal* si es un castigo, y *remunerativa* si es una recompensa; y en este caso se distingue: *a*) de un *favor,* puesto que es merecida; *b*) de un *salario,* remuneración de un trabajo externo fijada por un contrato e independiente del valor moral del acto.

678. **Fin.** — El objetivo principal de la sanción es conservar el orden — cuya expresión ideal es normalmente la ley —, preservándolo de las perturbaciones con estímulos y amenazas, dirigidos respectivamente a los súbditos buenos y a los que se sientan tentados a atacarlo, y restableciéndolo cuando haya sido trastornado. En particular, la sanción *penal* es: 1.°, *vindicativa,* por cuanto repara el orden violado por el culpable, imponiendo a éste un mal proporcionado a la ofensa hecha; 2.°, *medicinal,* por cuanto aparta de violar la ley, antes del acto con la amenaza, y después del acto con el castigo, que disuade al culpable de reincidir, sirviendo en todo caso de saludable ejemplo a los demás.

679. **Necesidad.** — La ley moral exige necesariamente una sanción del legislador supremo, que es Dios. En efecto: 1.° A fuer de legislador justo y sabio, Dios debe proponer a la voluntad humana unos motivos suficientes para moverla a observar la ley. Ahora bien, para un ser que tiende con todas sus fuerzas a la felicidad, el principal de esos motivos, de esos medios, es el pensamiento de la sanción consistente en bienes y en males, según sea o no sea fiel a la ley. 2.° Además, si no hubiera sanción, la justicia de Dios fallaría, a juicio de las personas honradas, y la criatura podría substraerse a la ley divina, hecha ineficaz, y burlarse de ella, con gran detrimento de los que hubiesen tenido la generosidad de someterse a la misma. Dígase otro tanto, en la debida proporción, de los legisladores humanos.

680. **Su influencia moral.** — Se ha negado que sea *legítimo el pensamiento de la sanción* para excitarse a observar la ley. Así, haciendo coro a los *estoicos,* sostiene *Kant* que semejante pensamiento vicia los mejores actos morales, puesto que impide ejecutarlos únicamente por el motivo del deber; intención que, a su entender, constituye la única y verdadera bondad moral de los mismos. — Pero el pensamiento de la sanción no perjudica en modo alguno la bondad moral de nuestros actos, para la cual basta que nuestra voluntad se incline a un objeto moralmente bueno, conforme a la ley. La sanción representa la secuela necesaria de nuestro acto moral — perfección adquirida o perdida, seguida de gozo o de pena consciente —, cuyo pensamiento ayuda a nuestra naturaleza creada para la felicidad a obedecer la ley. Por otra parte, el uso general, lo mismo para con las personas mayores que para con los niños, manifiesta a las claras la convicción universal de los hombres en torno a tal legitimidad.

Se puede conceder, con todo, que estaría mal obedecer la ley *exclusivamente* por el gozo o la pena que resultará de nuestro acto, pues esto equivaldría a hacer del bien moral un medio y del gozo el verdadero fin último, lo cual es contrario al orden. Mas, la recompensa, por ejemplo, es la posesión de una perfección adquirida, que es manantial de gozo, comprendiendo a la vez la perfección adquirida y el gozo que de ésta resulta en un ser consciente como somos nosotros.

Por otro lado, obrar el bien *únicamente porque está mandado,* descartando todo pensamiento de sanción, es cosa contraria a nuestra naturaleza. Ordenados a nuestra felicidad, como lo está todo ser a su bien, no podemos querer una cosa sino en cuanto la hallamos no sólo buena en sí, sino también para nosotros, capaz de perfeccionarnos y de darnos, en consecuencia, el gozo de la perfección adquirida y gustada. Sin duda, el pensamiento de ese gozo no es necesario para hacernos ejecutar el acto bueno, el cual es incluso más perfecto cuando lo ejecutamos con vistas a la perfección, al bien mismo. (Cf. n.° 354.)

681. **La sanción perfecta.** — La sanción de la ley moral no es perfecta sino a condición de que sea: 1.°, *universal,* es decir, que se extienda a todos los actos morales buenos y malos, internos y externos; 2.°, *perfectamente proporcionada* al valor moral del acto; 3.°, *eficaz,* apta para hacer observar la ley.

I. — *Ninguna de las sanciones de acá abajo* es perfecta, porque ninguna es: 1.°, universal; 2.°, distribuída con una justicia perfecta; 3.°, eficaz, puesto que ninguna rebasa plenamente las ventajas, ni compensa, en absoluto, los sacrificios que el hombre puede pretextar para no obedecer a la ley. Examinémoslas, efectivamente, en particular:

a) Las sanciones *legales* de los tribunales humanos: sólo versan sobre los actos malos y no afectan al mismo acto moral interno, sino solamente a los actos externos, incluso, a menudo, cuando no son moralmente culpables.

b) Las sanciones *sociales* (la reputación, el honor): con frecuencia erróneas e injustas, no pueden afectar sino a los actos externos públicos, en los que es tan fácil fingir.

c) Las sanciones *naturales* (fisiológicas o económicas): ni universales ni proporcionadas, tampoco pueden alcanzar a los actos internos.

d) Las sanciones *internas de la conciencia* (gozo y remordimiento): aun siendo las más perfectas entre las de acá abajo, presentan los mismos defectos que las demás, por cuanto las almas delicadas jamás se sienten satisfechas de sí mismas, al paso que las almas perversas ahogan la voz del remordimiento.

Si la práctica del deber no va acompañada de la felicidad perfecta, la justicia de Dios exige que esto sólo ocurra durante algún tiempo; siendo tal separación temporal conforme a su sabiduría, por cuanto hace meritoria la observancia de la ley moral, que cuesta el sacrificio de numerosas satisfacciones inmediatas y sensibles, y excluye de ella toda mancha de egoísmo desordenado.

II. — La sanción perfecta queda, pues, *reservada a la otra vida,* que la presente prepara, y consiste en que el hombre: 1.°, o bien consigue su verdadero fin último concreto, el objeto verdaderamente beatificante, que es Dios, si ha seguido el camino que a Él conduce observando su ley; 2.°, o bien lo frustra, privándose, así, del único objeto que puede hacerle realmente feliz, si ha tomado un camino contrario al de la ley.

La teología católica enseña, además, que, en el orden sobrenatural, la privación de Dios constituye el principal tormento de los condenados (pena de daño), al cual viene a añadirse una pena positiva (pena de sentido), causada por las criaturas que se han buscado de una manera desordenada acá en la tierra.

682. **Su duración.** — La razón parece exigir que esta pena, al par de la recompensa, *dure por siempre,* porque: 1.°, de no ser así, la sanción perdería su eficacia en orden a hacer observar la ley; el pecador podría reírse de Dios, obligado a darse a él un día, como objeto beatificante; 2.°, por otra parte, es natural que sea así. La sanción, consistente en la privación de Dios, debe durar tanto cuanto

la voluntad humana se mantiene alejada del supremo bien, tanto cuanto dura el pecado. Ahora bien, éste dura por siempre, porque la voluntad del alma inmortal queda necesariamente y de un modo inmutable fija en el fin último concreto hacia el cual se hallaba orientada en el momento de la muerte (Cf. n.º 683).

Como se ve, la sanción perfecta exige: *a*) un entendimiento omnisciente, que conozca todos los pormenores de nuestros actos morales internos, con sus consecuencias, y muy justo y todopoderoso, no pudiendo ser otro que el de Dios; *b*) la inmortalidad del alma. Estas dos verdades se prueban rigurosamente en Metafísica (Teología natural y Psicología racional), no deduciéndose solamente del hecho del deber, como sostiene Kant, quien hace de ellas unos "postulados de la razón práctica" (Cf. n.º 708).

Capítulo V

LA MARCHA HACIA EL FIN ÚLTIMO

Las disposiciones morales. — La virtud. — División. — Las virtudes cardinales. — El justo medio. — Teorías inexactas. — Las fuerzas morales humanas. — El progreso moral de la humanidad.

683. **Las disposiciones morales.** — La tendencia hacia el fin último abstracto, hacia la felicidad subjetiva, resulta de nuestra misma naturaleza *(voluntas ut natura)*; mas la tendencia hacia tal fin concreto, hacia tal objeto perseguido como bueno *hic et nunc* para nosotros *(voluntas ut voluntas,* Cf. n.° 378, *in fine)*, puede resultar, ora de la aplicación enteramente racional de una ley general bien o mal conocida, ora de una *disposición especial* sobreañadida a nuestra voluntad y que pesa sobre nuestra elección (Cf. n.° 380, *in fine*). Esta disposición puede ser, ya una *pasión pasajera* del apetito sensitivo que arrastre el juicio de la conciencia, ya un *hábito duradero*. Cualquiera que sea, nos presta una inclinación más o menos intensa hacia el objeto correspondiente, que, de una manera invencible mientras se deja sentir actualmente tal influencia, somos impelidos a elegir como fin concreto: "*Qualis intus unusquisque est, talis et finis videtur ei.*" (Cf. n.° 650.)

Así, el pecador ve muy bien que el acto intimado por la conciencia es moralmente mejor en sí; pero su mala disposición actual se lo hace juzgar menos bueno para sí, *hic et nunc*, que aquel al cual se halla actualmente dispuesto y que, en consecuencia, elige.

El hombre no es por esto menos *libre* en su elección, puesto que siempre le es facultativo provocar dentro de sí una "pasión" con-

traria, excitando unas imágenes opuestas, o conceder el predominio a otro hábito, modificando, así, su último juicio práctico.

Mas, *después de la muerte*, la voluntad permanece fija en el fin último *concreto* a que estaba dispuesta en el momento del postrer suspiro. Esta disposición, pasión o hábito, no puede ya, en efecto, ser modificada: *a*) ni por otra pasión, que exigiría la cooperación de facultades sensitivas, de las que el alma ahora separada ya no goza; *b*) ni por la propia voluntad; en efecto, así como en el estado de unión con el cuerpo no podía ella querer un objeto sino en la línea del bien en general — fin último abstracto al que estaba naturalmente ordenada, objeto formal de todas sus apeticiones —, así ahora que su entendimiento no es ya abstractivo, el hombre no puede querer un objeto sino en la línea y mira del fin último concreto, que él libremente se ha elegido. De aquí que el pecado de los condenados dure por siempre (como el único pecado de los ángeles malos), y, legítimamente, por tanto, su castigo. Lo mismo ocurre, por otra parte, con la santidad y felicidad de las almas justas.

Hemos analizado extensamente las pasiones en Psicología (Cf. n.° 335); bástenos insistir aquí sobre las disposiciones morales habituales, que son las virtudes y los vicios.

684. **La virtud.** — El análisis de la actividad humana nos ha llevado, en Psicología (Cf. n.° 440), a distinguir en el hombre, además de sus diferentes facultades, una variedad de *hábitos*, esto es, de cualidades estables que le disponen bien o mal respecto al tipo ideal de su especie. Cuando estos hábitos le disponen inmediatamente a ejercitar bien — es decir, de un modo verdaderamente humano y, por tanto, racional — las operaciones de alguna de sus facultades, tenemos las *virtudes*, en el sentido general de la palabra *(habitus operativus bonus)*.

Un hábito operativo no es bueno sino en cuanto nos hace obrar bien, en cuanto orienta y dirige nuestra actividad hacia aquello que es verdaderamente bueno para nosotros en la línea de nuestro fin natural. Por consiguiente, la virtud — tomándola ahora en el *sentido estricto* de la palabra — sólo puede tener por sujeto inmediato la facultad con que tendemos a nuestro fin último racional, a saber, la *voluntad* o las demás facultades en cuanto obran bajo el imperio de ésta. Por lo que hace a los demás hábitos operativos que pueden perfeccionar el entendimiento sin mirar directamente a nuestro fin último humano en cuanto tal, no son virtudes sino en el sentido impropio de la palabra.

Estas últimas virtudes tienen por efecto el darnos tan sólo la aptitud para ejercitar bien tal o cual de nuestras actividades; no, al par de las virtudes propiamente dichas — las virtudes morales —, el uso habitual, en toda ocasión, de dicha aptitud. Un calígrafo puede divertirse haciendo garabatos, sin perder un ápice de su arte ni de su reputación; en cambio, un hombre morigerado que no se muestra tal en todas las circunstancias hace dudar de su virtud. Tal es el caso de los *hábitos del entendimiento especulativo*, que son la inteligencia de los principios, la ciencia y la sabiduría (Cf. n.º 444), así como de los hábitos del entendimiento práctico llamados *artes*, cuyo objeto es hacer buenos, no los actos del hombre en cuanto hombre, sino las obras exteriores en que trabaja *(recta ratio factibilium)*. Es lo que dice Santo Tomás: "*Ad artem non requiritur quod artifex bene operetur, sed quod bonum opus faciat.*" (1.ª 2.ae, q. 57, a. 5, ad 1.) Por esto las obras admirables de un sabio o de un artista no prueban en modo alguno su probidad moral.

La *virtud propiamente dicha* es, pues, un hábito operativo de la voluntad o, en términos más detallados, *una disposición estable para bien obrar, adquirida con la luz de la razón, y que tiene por sujeto una facultad voluntaria de un ser inteligente*. Es la única que realiza plenamente la célebre definición tomada de San Agustín: "La virtud es una buena cualidad del espíritu que hace vivir rectamente y de la cual nadie hace mal uso" (Cf. S. Th., 1.ª 2.ae, q. 55, a. 4); la única que responde exactamente a la descripción aristotélica: "La virtud hace bueno a quien la tiene y buenas sus obras." (2.ª 2.ae, q. 123, a. 1.)

Opónese a la virtud el *vicio*, hábito operativo malo que hace vivir mal y del que nadie puede usar bien.

Hoy día se define la virtud de una manera menos precisa: la conformidad habitual e intencional de nuestros actos con la ley moral.

685. **División.** — Siendo el bien del hombre, animal racional, obrar conforme a las luces de la razón, la virtud que a ello le inclina tiene, en consecuencia, por objeto hacer racionales sus actos:

1.º Primeramente los actos de su *razón práctica*, de suerte que, en las circunstancias complejas de la vida, elija siempre lo que es racional y se conduzca, así, hacia su verdadero fin último. Tal es la función especial de la *prudencia*, que justamente puede ser llamada el arte de bien vivir, *recta ratio agibilium*. Si tiene por sujeto inmediato la misma razón, es nuestra razón práctica dominada por una voluntad recta y que ordena todos nuestros actos humanos hacia el verdadero fin último. Por esto le compete determinar el justo medio razonable en que deben mantenerse las demás virtudes

morales — cuya presencia supone, pero que dependen de sí mismas en calidad de tales — y hacer reinar, así, la rectitud de la razón en toda nuestra actividad humana.

2.° En segundo lugar, los actos *externos* concernientes a los negocios humanos, de suerte que se quiera siempre hacer reinar en ellos ese orden racional conforme al cual debe darse a cada uno lo que le es debido. Tal es el objeto de la *justicia,* virtud también de la voluntad.

3.° Finalmente, haciendo *triunfar de los obstáculos* a que pueden dar origen las *pasiones sensitivas* frente a esa racional ordenación de nuestra actividad humana:

a) Ora a causa de un *desmesurado atractivo* ejercido sobre la voluntad por un bien deleitable que no es conforme a la razón, sobre todo por los deleites del tacto relativos a la conservación del individuo o de la especie. Toca a la *templanza,* virtud del apetito concupiscible (Cf. n.os 323 y 336), hacer superar tales obstáculos.

b) Ora porque la voluntad se siente *desviada de su deber* por la amenaza de un daño. Para dominar este miedo y no caer, por otro lado, en una audacia temeraria, hace falta la virtud del apetito irascible que llamamos *fortaleza.*

686. **Las virtudes cardinales.** — Estas cuatro virtudes fundamentales, que se distinguen entre sí tanto por su sujeto inmediato como por su objeto especial, se llaman virtudes *cardinales* porque son una especie de quicios *(cardines)* en torno a los cuales giran las demás virtudes morales, dependiendo todas de una u otra de ellas en calidad de *partes:* 1.°, *subjetivas,* que constituyen unas como especies de una misma virtud; verbigracia, la justicia conmutativa, distributiva y legal; 2.°, *integrales,* es decir, en calidad de virtudes secundarias, que completan la perfección de la virtud cardinal; verbigracia, la previsión o la circunspección respecto a la prudencia; 3.°, *potenciales,* virtudes que presentan un rasgo común con la virtud cardinal, sin realizarla plenamente; verbigracia, la continencia, la humildad, la mansedumbre y la modestia respecto a la templanza.

Por lo que hace a las *virtudes teologales,* de que habla la doctrina católica, son ésas unas virtudes de orden sobrenatural que tienen por objeto disponer acá abajo nuestra alma a ese fin sobrenatural cuyo deseo ineficaz (Cf. n.° 643) experimentamos y que la Revelación nos promete. La *fe* perfecciona el entendimiento, que cree bajo el influjo de la volun-

tad (Cf. n.º 295), y le da el hábito de un conocimiento cierto, aunque obscuro, de las realidades sobrenaturales de la otra vida; la *esperanza* actúa a la voluntad en su amor a Dios considerado como objeto de la visión beatífica; la *caridad* la hace adherir al supremo Bien, amado por sí mismo, y debe penetrar todas las demás virtudes, teologales y morales, para que sus actos tengan un valor meritorio sobrenatural.

687. **El justo medio.** — Todo el mundo conoce el célebre aforismo: *In medio stat virtus,* "la virtud ocupa un justo medio", aforismo tomado de Aristóteles y muy a menudo citado fuera de lugar. No significa en modo alguno: 1.º, que la virtud consista en una medianía igualmente alejada del bien y del mal; 2.º, ni que ocupe necesariamente el medio entre dos vicios opuestos; así la justicia se halla situada entre un vicio, que es la injusticia, y una virtud, que es la caridad.

Su verdadero sentido es que la virtud consiste en escoger, en su materia propia, un justo medio señalado por la razón entre el más y el menos. Así, en materia de relaciones con el prójimo, la justicia consiste en no darle ni más ni menos de lo que se le debe; en materia de deleite sensible, la templanza consiste en no tomar poco ni demasiado; en materia de actos difíciles, la fortaleza consiste en no emprender ni más ni menos de lo debido, sin audacia ni timidez excesiva, etc.

Incumbe a la prudencia determinar este justo medio, señalando cuándo, dónde, cómo y por qué hay que obrar. Es enteramente objetivo en materia de justicia, en la que se trata de equivalencias reales, independientes de las disposiciones personales de cada uno; pero es subjetivo y variable según los individuos en las otras virtudes, en las que la determinación de lo que es racional depende de circunstancias personales muy distintas. Así, lo que en uno es un acto de fortaleza puede ser en otro un acto de temeridad o de cobardía.

La Teología acepta esta fórmula para las virtudes morales, pero no para las virtudes teologales, cuyo objeto no está constituído por actos humanos en cuanto regulados por la razón, sino que es el mismo Dios, en quien nunca cabe creer, esperar y fijar el amor con exceso.

688. **Teorías inexactas.** — Al margen de la doctrina que acabamos de exponer hallamos en la Historia numerosos conceptos de la virtud. Indiquemos brevemente los principales, sin detenernos aquí en la teoría de los estoicos, sobre la que volveremos más adelante (Cf. n.º 707).

1.º Según *Sócrates* y *Platón,* así como el vicio no es más que la ignorancia del bien — οὐδεὶς κακὸς ἑκών —, la virtud es únicamente la *ciencia del bien,* que, conocido, arrastra irresistiblemente a la voluntad.

Mas: *a*) Es verdad, sin duda, que el conocimiento del bien y del mal moral es una condición necesaria de la virtud y del vicio; que cuanto más se conoce el verdadero bien, tanto más — en igualdad de circunstancias — puede atraer a la voluntad; que el supremo bien concreto, conocido intuitivamente — tal como acá abajo la felicidad abstracta —, nos atraería invenciblemente, aunque suprimiendo el mérito que supone la libertad. *b*) Sin embargo — harto lo prueba, por desgracia, la experiencia —, el conocimiento del bien moral no es una condición suficiente de la virtud. Es posible conocer el propio deber y no cumplirlo; es posible apreciar especulativamente la perfección superior del bien moral y preferir a él la satisfacción de una pasión contraria (Cf. n.º 629, II).

Este error reaparece en Descartes, así como en numerosos moralistas modernos, quienes se figuran: 1.º, que la instrucción popular, cualquiera que sea la materia sobre que versa, aun siendo amoral, tiene por resultado cierto el elevar el nivel moral del pueblo. "Abrir una escuela es cerrar una cárcel" (VÍCTOR HUGO); 2.º, que la iniciación de la juventud en los peligros del vicio basta para alejarla de él.

2.º Según *Kant,* la virtud se confunde con la intención moral, tal como él la concibe (Cf. n.º 708); es la fuerza moral quien nos hace obedecer la ley *únicamente por respeto a la ley.* Al hombre, que experimenta unas inclinaciones contrarias a la ley, esta obediencia le cuesta dolorosos esfuerzos, que son, por tanto, un elemento esencial de la virtud; luego, si no hay lucha, no hay, en absoluto, virtud ni mérito. Opónese a la virtud la santidad, estado de una voluntad exclusivamente racional, en nada sujeta a las facultades sensitivas, que obedece a la ley sin ninguna lucha; ideal a que el hombre debe tender siempre, sin esperanza de poder alcanzarlo nunca.

Mas: a) Si es verdad que la lucha contra unas tendencias malas es de ordinario una condición de la adquisición de una virtud, no lo es menos que esta condición no es general y, sobre todo, que en parte desaparece normalmente, una vez adquirida la virtud, cuando se trata de practicarla. El acto bueno, producido sin esfuerzo merced a la facilidad de la virtud adquirida, no es menos bueno, virtuoso y meritorio, puesto que procede de una intención libre del bien moral.

b) Además, si la virtud es acá abajo un ideal impracticable, débese sobre todo al hecho de que, tal como la concibe Kant, es antinatural, por cuanto excluye toda idea, toda esperanza de felicidad, de esa felicidad a que nos sentimos naturalmente destinados.

689. **Las fuerzas morales humanas.** — Gracias a su inteligencia y a su buena voluntad libre, puede ejecutar el hombre actos humanos. Halla en la ley moral un guía que desde fuera le impele a "portarse bien", a dirigir por sí su actividad hacia el verdadero supremo Bien, el único en que poseerá la felicidad, término de todas sus aspiraciones. Buenas disposiciones, principalmente las virtudes adquiridas con la repetición de los actos buenos, le inclinan a ello desde dentro. Mas ¿hay en sus energías personales de hombre las fuerzas de que necesita para seguir siempre la senda del deber, para portarse bien en cualesquiera circunstancias, para practicar de continuo todas las virtudes y alcanzar, así, certeramente su último fin, a despecho de todos los atractivos sensibles inmediatos que a cada instante vienen a debilitar, fatigar y aun prevenir el movimiento de su voluntad racional hacia la felicidad, del todo espiritual y que parece tan lejana, de la otra vida?

Aquí los *filósofos* dudan y balbucean. Si unos exaltan el valor moral del hombre, otros se complacen en mostrar sus flaquezas, y otros, finalmente, se contentan con hacer resaltar vivamente su extrema grandeza y su extrema miseria entre las demás criaturas. La *Historia,* por su parte, se limita casi a hacernos asistir a las sucesivas decadencias de la humanidad abandonada a solas sus luces y a solas sus fuerzas, y parece descubrir en ella una notable impotencia en orden a realizar el tipo ideal de su especie.

La *Revelación cristiana* confirma, sin duda, estas observaciones, pero también las aclara:

1.° *Explicando* dicha impotencia por el *pecado original* de nuestros primeros padres, el cual privó a toda la humanidad, primitivamente elevada al orden sobrenatural, de todos los auxilios sobrenaturales con que habría contado si no hubiese caído de ese orden, y de los auxilios naturales que de Dios habría recibido para conseguir su fin puramente natural, en el supuesto de que Dios le hubiese dejado en un estado de pura naturaleza.

2.° *Precisando* la naturaleza, la órbita, la calidad de semejante impotencia. Si el hombre es capaz de ejecutar por sí ciertos actos naturalmente buenos, no puede, *moralmente,* a causa de la pronta

fatiga de su voluntad prestamente debilitada por las tendencias de su ser sensible, observar largo tiempo toda la ley, aun la natural, ni siquiera conocerla con su razón de un modo seguro, fácil y sin error. Además, en su actual estado de elevación al orden sobrenatural de la vida divina, dicha impotencia moral se junta a una impotencia *física,* radical, total, de ejecutar con solas sus fuerzas un solo acto sobrenatural que le conduzca positivamente a la visión beatífica de la divina esencia.

3.° *Indicándonos* el *remedio* de tal impotencia, sea la que fuere, en la *gracia sobrenatural* que debemos a la expiación de Nuestro Señor Jesucristo, único Salvador así de las naciones como de los individuos, y que Dios otorga gratuitamente a todas las almas de buena voluntad.

690. **El progreso moral de la humanidad.** — Vemos por ahí qué debe pensarse del continuo progreso moral de la humanidad a través de los siglos. Sin recurrir a los testimonios de la Revelación cristiana, verbigracia, de los primeros capítulos de la Epístola de San Pablo a los Romanos, basta leer la historia profana para convencerse de la inexactitud de esta tesis, tomada del evolucionismo. No solamente la *práctica* de la moral natural, sino el mismo *conocimiento de la ley moral* ha distado mucho de seguir una marcha ascendente progresiva, y las decadencias morales de pueblos virtuosos al principio son incontables. Obsérvanse sólo progresos y retrocesos en el orden moral, correlativos a la mayor o menor influencia de sanas ideas religiosas en las sociedades, especialmente de las ideas cristianas. Únicamente la Iglesia católica ha sabido formar esos prodigios de perfección moral que tenemos en los santos por Ella propuestos a la admiración y a la imitación del mundo; únicamente Ella ha podido dar y conservar a los pueblos una noble vida moral, cuya amplitud corre parejas con la influencia real que se le permite ejercer en las almas.

"En nuestros días, después de dieciocho siglos..., el cristianismo es todavía para cuatrocientos millones de criaturas humanas el órgano espiritual, el gran par de alas indispensable para levantar al hombre por encima de sí mismo, por encima de su vida rastrera y de sus horizontes limitados, para conducirle, a través de la paciencia, la resignación y la esperanza, hasta la calma del espíritu, para llevarlo más allá de la templanza, la pureza y la bondad, hasta la abnegación y el sacrificio. Siempre y dondequiera, desde hace dieciocho centurias, en cuanto desfallecen o se quebrantan esas alas, se degradan las costumbres así públicas como

privadas. En Italia durante el Renacimiento, en Inglaterra bajo la Restauración, en Francia bajo la Convención y el Directorio, vióse al hombre tornarse pagano como en el siglo primero. Merced a ello volvió a ser tal como en tiempo de Augusto y de Tiberio, es decir, voluptuoso y duro. Abusaba de los demás y de sí mismo; el egoísmo brutal o calculador había recobrado su ascendiente; hacíase ostentación de crueldad y de sensualidad, la sociedad iba convirtiéndose en una madriguera y un lupanar. — Cuando se ha presenciado este espectáculo, y de cerca, se está en condiciones de apreciar la aportación del cristianismo a nuestras sociedades modernas, lo que en ellas ha introducido de pudor, dulzura y humanidad, y lo que en las mismas conserva de honestidad, buena fe y justicia. Ni la razón filosófica, ni la cultura artística y literaria, ni el propio honor feudal, militar o caballeresco, ni ningún código, administración o gobierno bastan para suplirle en ese servicio. Únicamente él es capaz de atajar nuestra propensión nativa, de frenar el insensible deslizamiento por el cual incesantemente y con todo su peso original nuestra raza retrograda hacia sus bajos fondos." (TAINE, *Orígenes de la Francia contemporánea*, t. XI.)

Si la civilización material, condicionada por los progresos del empleo racional de las fuerzas de la naturaleza, se ha desarrollado de una manera más regular, si no continua — creándonos, por otra parte, unas necesidades ficticias más numerosas cada día —, no ha ocurrido lo mismo con la civilización moral. ¿Quién es capaz de sostener que nosotros practicamos o conocemos mejor la ley moral que nuestros antepasados del siglo XIII o del XVII, los cuales tenían, sin duda, sus debilidades, pero comprendían al menos su carácter de faltas morales, de "pecados" contra la ley de Dios, no contentándose con mirar como mal lo que perjudica los intereses temporales del individuo o de la sociedad?

Capítulo VI

ESBOZO DE LOS PRINCIPALES SISTEMAS DE MORAL

Ojeada general.
Art. I. — Teorías utilitarias.
Noción general. — El hedonismo. — La moral del interés personal. — El utilitarismo. — La moral evolucionista. — La moral de la solidaridad.
Art. II. — Teorías sentimentales.
Noción general. — Moral de la atracción personal. — Teoría del sentido moral. — Moral de la benevolencia, de la simpatía, del honor, del altruísmo, de la piedad.
Art. III. — Teorías racionales.
Noción general. — El eudemonismo racional. — Morales de lo bueno, de lo bello, de lo verdadero. — Moral estoica. — Moral formal de Kant. — Crítica.
Conclusión.

691. **Ojeada general.** — La filosofía moderna distingue tres *fines en la vida humana,* tres *principales móviles* en la conducta del hombre: 1.°, el *placer:* ora el placer inmediato, ora el placer calculado para el porvenir, o sea, el interés; 2.°, el *sentimiento,* que, independientemente de toda consideración de placer o de interés, determina de una manera espontánea numerosos actos nuestros de bondad, de ira, de ruindad, etc.; 3.°, la *razón,* que nos hace obrar conforme al deber.

Singularmente superficial, por cuanto coloca en un mismo plano la satisfacción de una tendencia, el placer; un acto de apetito, el sentimiento, y una facultad, la razón; inferior a la célebre distinción escolástica entre el bien útil, honesto y deleitable (Cf. n.° 126), esta división sirve hoy día de marco asaz artificial para clasificar las dife-

rentes teorías morales en tres categorías: 1.°, *utilitarias;* 2.°, *sentimentales;* 3.°, *racionales,* según coloquen el supremo bien, la felicidad concreta, fin de la vida humana, en el *placer,* ya inmediato, ya calculado; en las *emociones desinteresadas* de la sensibilidad, o en los fines superiores del *deber cumplido* que la razón nos indica.

Sin pararnos inútilmente a discutir el valor de esta división, vamos a examinar brevemente los principales de entre esos sistemas.

Artículo I

Las teorías utilitarias

692. **Noción general.** — Estos sistemas tienen de común el colocar el fin último del hombre en la *felicidad temporal,* considerando como moralmente bueno aquello que la proporciona.

Chocan con las *objeciones* siguientes: 1.°, la felicidad temporal no es el verdadero fin último del hombre, puesto que no le proporciona la felicidad completa a que se siente destinado; luego la regla de moralidad por ellos indicada es igualmente falsa; 2.°, además, esa regla no presenta de sí ninguno de los caracteres que hemos reconocido a la ley moral, de ser obligatoria, universal, absoluta y cognoscible para todos; 3.°, la distinción que todo el mundo establece entre lo honesto y lo útil ya no tendría razón de ser, ni podría justificarse el sacrificio de intereses diversos en aras del bien moral; 4.°, la aplicación de tales sistemas no ha producido jamás otra cosa que egoísmo, inmoralidad o extrema miseria.

Los principales sistemas utilitaristas son: 1.°, el hedonismo; 2.°, la moral del interés personal o el epicureísmo; 3.°, la moral del interés general; utilitarismo propiamente dicho: *a*) de Bentham, *b*) de Stuart Mill; 4.°, la moral evolucionista; 5.°, la moral de la solidaridad.

693. **El hedonismo.** — Enseñado por Gorgias, Calicles y Aristipo de Cirene (siglo IV a. de J. C.), y practicado de hecho por muchísimos hombres, sostiene que el supremo bien, el único bien, es el *placer* (ἡδονή), como lo demuestra el general afán con que todos lo buscan.

Mas, si el placer es, sin duda, un bien, no proporciona con todo

la felicidad, puesto que: 1.°, engendra deseos y necesidades cada vez más violentos; 2.°, la prosecución del placer por el placer, sea sensitivo o intelectual, es el medio más seguro para hacerse desdichado, como consecuencia del desabrimiento que engendra o del vacío que deja en nosotros; 3.°, si el placer fuese siempre honesto, su prosecución justificaría todos los crímenes.

694. **La moral del interés personal.** — Defendida por *Epicuro* (341-270) y de nuevo propugnada por los "filósofos" del siglo XVIII, substituye el placer por el *interés personal.* En vez de colocar la felicidad en el placer inmediato, que puede acarrear enojosas consecuencias, hay que buscarlo cuerdamente en la mayor suma de goces lo más duraderos posible. Así, Epicuro recomendaba que se evitase el placer fugitivo (ἐν κινήσει) de los sentidos para disfrutar del placer tranquilo y duradero (ἐν στάσει) del espíritu y llegar a la *ataraxia,* supremo placer del alma no agitada ya por ninguna perturbación.

Mas, si esta moral es algo superior a la precedente, está viciada por un egoísmo tiránico e invierte el orden de los valores al hacer del deleite mismo un fin supremo, cuando no puede ser sino una resultante de la posesión de un bien.

695. **El utilitarismo.** — Ha revestido dos formas principales:

1.° Para *Bentham* (1748-1832), el fin de la vida humana consiste en proporcionar el mayor placer posible. El *bien moral* se confunde, pues, con el *interés personal* y, por otro lado, éste se identifica siempre con el *interés general.* El valor moral de un acto se mide por la *cantidad de placer* que proporciona, considerado desde el punto de vista de su intensidad, duración, certeza, proximidad, pureza, extensión y fecundidad. Entre dos actos se elegirá como bueno aquel que el cálculo revelará como capaz de dar un total de placeres más elevado. Es lo que se llama *la aritmética de los placeres.*

Mas, aparte de los reparos precedentes, notemos: 1.°, que semejante cálculo, a menudo imposible, será siempre fantástico, no presentando ningún carácter de las órdenes de la conciencia; 2.°, que el interés general con frecuencia es muy distinto del interés particular.

2.° *Stuart Mill* (1806-1873), discípulo de Bentham, deforma el utilitarismo al pretender corregirlo en dos puntos. Según él: *a*) hay que considerar no sólo la cantidad, sino también la *calidad*

del placer; *b*) a menudo *el interés general es contrario al interés particular*, y entonces hay que subordinar éste a aquél.

Pero este sistema no es moralmente más elevado si no se despoja de su carácter empirista, *renunciando al principio fundamental* de que el valor moral de una acción se mide únicamente por su utilidad; ya que: 1.°, ¿con qué derecho se exigiría entonces el sacrificio del interés particular en aras del interés general?; 2.°, ¿cómo se podría apreciar la calidad de un placer, de un interés, sino con unos criterios extraños a la utilidad misma, pedidos a la razón?

696. **La moral evolucionista.** — Según Herbert Spencer, la conducta moral no es sino un aspecto de la conducta universal de la vida de los seres en su evolución, siendo la observación de ésta lo que nos permite conocer aquélla. Ahora bien, la vida se nos revela como "una adaptación continua de relaciones internas a unas relaciones externas", y nuestra conducta será tanto más perfecta cuanto mejor asegure esa adaptación al individuo, luego a la especie y después al conjunto de los seres, de suerte que cada uno, en vez de estorbar a su vecino, le facilite el despliegue de su vida. Así, por ejemplo, en la humanidad, salida de la animalidad, el individuo, al principio solitario, no buscaba otra cosa que su propio interés; después, reflexionando que aseguraría mejor sus intereses si ayudaba a los demás, sintió nacer el *instinto egoaltruísta;* de ahí que ciertos actos de altruísmo se le antojaran buenos porque eran útiles a su interés individual. Esta asociación, fijada en la raza por la *herencia,* entre tales actos útiles y la cualidad de buenos, persistió incluso cuando semejantes actos dejaron de presentar alguna ventaja para el individuo, cuando el interés general vino a ser con frecuencia opuesto al interés personal. Nos encontramos todavía en este período de lucha entre el egoísmo y el altruísmo, pero paulatinamente nos vamos acercando a una era ideal en la que el interés particular se confundirá perfectamente y siempre con el interés general. Así, nuestro fin último consiste en realizar el hombre ideal en el estado social ideal; son buenas las acciones que tienden a este fin, término natural de la evolución, de suerte que el deber moral consiste para nosotros en cooperar a la evolución.

Mas, sin repetir aquí las objeciones con que choca el sistema de la evolución universal (Cf. n.° 145), observemos tan sólo la *contradicción interna* que entraña aplicado a la vida moral. O la evolución hacia dicho ideal se desarrolla fatalmente, y entonces no

puede ser cuestión, para el hombre, de obligación moral el cooperar a ella, no teniendo más remedio que sometérsele; o bien esa evolución depende de nuestra cooperación libre, y entonces se ha de probar por otro medio que ella representa el mejor bien para el hombre, que proporcionará a cada individuo la felicidad completa a que se siente destinado, y que venimos obligados a fomentarla.

697. **Moral de la solidaridad.** — A la moral del interés general puede reducirse también el sistema de *León Bourgeois,* basado en el hecho de la solidaridad. La *solidaridad,* mutua dependencia de las partes de un mismo todo *(solidum),* se manifiesta en el mundo *físico* por las acciones y reacciones de los cuerpos entre sí; en el mundo de los seres vivientes, donde la actividad de cada órgano exige la colaboración de los demás (Cf. la fábula de Lafontaine *Los miembros y el estómago*); en el mundo social, donde cada hombre depende física, económica, intelectual y moralmente de la actividad de sus antepasados por herencia y de sus contemporáneos (familia, patria, humanidad) a consecuencia de la división del trabajo. Tal es la idea que expresa Sully Prudhomme en su tan conocido soneto:

"Siembra tu mies", me dijo una mañana
en sueños el gañán. Y con zalema,
el tejedor: "Vestirte sea tu lema."
Y el albañil: "Maneja tú la llana."

Solo, alejado de la grey humana,
de quien doquiera arrastro el anatema,
al implorar de Dios piedad suprema
me vi asaltado de una tigre hircana.

Abrí los ojos a la luz del día
y percibí la alegre algarabía
de los obreros que menosprecié.

Consciente de mi dicha, conocí
que ningún hombre basta para sí;
y en aquel punto a todos los amé.

Nacemos, pues, deudores, y lo vamos siendo cada vez más a medida que avanzamos en la vida. A causa de las ventajas que la sociedad nos proporciona hemos contraído con ella unas *deudas,* cuyo pago constituye nuestros *deberes:* 1.°, *individuales,* de perfeccionamiento de nuestra personalidad para hacernos más útiles a los demás; 2.°, *domésticos,* de legar a nuestros descendientes el patri-

monio físico y moral recibido de nuestros mayores; 3.º, *sociales*, de colaboración al bien general, cuestión de pura justicia, no de caridad.

Mas: 1.º El *hecho* de la solidaridad sólo puede convertirse en *fuente de obligación moral* si se supone el principio superior que únicamente una ley moral es capaz de suministrar: "Hay que pagar las propias deudas"; "Hay que dar en retorno a aquellos de quienes se ha recibido". 2.º Además, la solidaridad no siempre constituye una verdadera deuda, por cuanto a menudo: *a*) no hemos aceptado nosotros mismos lo que así recibimos; *b*) no sabemos con exactitud lo que debemos; *c*) nuestros acreedores ya no existen o no pensaron para nada en nosotros. 3.º Reducir la Moral a un sórdido pago de deudas es destruirla. No tendríamos ningún deber para con aquellos que no nos hubiesen prestado ningún servicio; además, muchos creerían haber recibido de la sociedad más miserias que bienes, y podrían pensar lógicamente que tienen el derecho y aun el deber de devolverle mal por mal, lo que es abrir la puerta al crimen legal y a la anarquía.

Artículo II

Las teorías sentimentales

698. **Noción general.** — Las doctrinas sentimentales se muestran superiores a las precedentes en que no confunden el bien moral con el placer o el interés y en que lo colocan en la *satisfacción de sentimientos*, sobre todo de sentimientos desinteresados. No piden, pues, a la razón que fije la regla de la moralidad, y en esto se distinguen de las morales racionales.

¿Qué debemos pensar, en general, de estas teorías? ¿Cuál es exactamente el *oficio del sentimiento* en la vida moral?

1.º Sin duda, el sentimiento *tiene en ella su puesto*. No es esencialmente malo, y, en consecuencia, la virtud no consiste en ahogarlo para llegar a la insensibilidad ideal, a la apatía (ἀπάθεια) de los estoicos o de Kant. Al contrario, si es bueno, ayuda a practicar el deber, obteniéndose de ordinario más de los hombres si apelamos a sus sentimientos generosos que si les mostramos secamente sus obligaciones.

2.° Pero *no se le puede erigir en regla moral,* porque: *a*) esto sería hacer depender la razón, el juicio moral, de un movimiento de sí ciego, cuando, por el contrario, aquélla debe alumbrar a éste; *b*) esto equivaldría a legitimar todos los actos ejecutados a impulsos de un sentimiento, dando al traste con la distinción entre sentimientos buenos y malos que, por exigir un criterio extraño, superior al orden sentimental, nos volvería a las morales racionales; *c*) esto sería proponer una regla moral singularmente variable, incompleta, imprecisa, de ningún modo universal, sin ninguna obligación justificable.

Las principales doctrinas sentimentales son: 1.°, la de la atracción pasional, que legitima todas las pasiones; 2.°, la del sentido moral, de la benevolencia, de la simpatía; 3.°, la del honor; 4.°, la del altruísmo; 5.°, la de la piedad.

699. **Moral de la atracción pasional.** — Según *Carlos Fourier* (1772 - 1837), la ley de la atracción universal, que regula la actividad de los cuerpos por la atracción y la repulsión, regula también la de las almas por el amor y el odio, principios de todas las pasiones sensibles afectivas o "mecanizantes", que, por expresar la voluntad de Dios, deben ser seguidas y preservadas de toda traba. De aquí que la educación de los niños deba ser esencialmente liberal, consistiendo en dejarles hacer cuanto les plazca. La ciudad ideal es el "falansterio", donde todas las pasiones podrán ser satisfechas al albur de cada uno.

Mas: 1.°, el principio es falso, por cuanto en nuestra naturaleza, compuesta de alma y cuerpo, tenemos unas pasiones inferiores que fácilmente se tornan malas por su rebelión contra las tendencias superiores; 2.°, es éste el mejor medio de fomentar un egoísmo feroz, de promover la tiranía de la fuerza y de conducir las sociedades a la anarquía, como lo demostró el lamentable fracaso de los falansterios.

700. **Teoría del sentido moral.** — La *escuela escocesa* de Tomás Reid, *J. J. Rousseau* y *Jacobi* hacen de la conciencia moral un sentido moral, un instinto celeste, cuyas sugestiones son infalibles.

"¡Conciencia, conciencia!, instinto divino, inmortal y celeste voz; guía certero de un ser ignorante y limitado, pero inteligente y libre; juez infalible del bien y del mal, que haces al hombre semejante a Dios.

A ti se debe la excelencia de su naturaleza y la moralidad de sus acciones. Sin ti, no sé que haya en mí otra cosa que me eleve sobre el nivel de las bestias, sino el triste privilegio de extraviarme de error en error, ayudado por un entendimiento sin regla y una razón sin principios." (J. J. ROUSSEAU, *Émile*, lib. IV.)

Mas las respuestas generales dadas anteriormente nos dicen suficientemente qué debe pensarse de semejante regla; y ya hemos visto (Cf. n.° 672) que la conciencia moral no tiene nada de común con un instinto siempre infalible.

Moral de la benevolencia. — Según *Hutcheson* (1694-1747), experimentamos naturalmente un instinto de benevolencia hacia nuestros semejantes, consistiendo el bien moral en secundar esta inclinación desinteresada. Doctrina antinatural, puesto que sacrifica enteramente al individuo, incompleta, sin obligación.

Moral de la simpatía. — Según *Adam Smith* (1723-1790), el criterio de la moralidad es la simpatía, ese sentimiento merced al cual gozamos con la felicidad ajena, haciéndola nuestra, y en el que vienen así a fundirse el egoísmo y el altruísmo. El valor moral de un acto se juzga, pues, de conformidad con la pureza y la universalidad de la simpatía que puede provocar en unos espectadores imparciales y desinteresados.

Pero se presentan siempre las mismas objeciones. Además, ¡cuántos objetos, cuántos actos despiertan la simpatía sin tener nada de morales! ¿Cómo es posible ser imparcial y desinteresado en las propias simpatías si no se las regula por un principio superior, juzgándolas a la luz de la razón?

701. **Moral del honor.** — Hay que buscar la regla de la moralidad en las inspiraciones del honor, ese sentimiento que nos lleva a buscar el aprecio de aquellos a quienes nosotros mismos apreciamos.

Regla muy pobre, incompleta, fluctuante, con frecuencia falsa y sólo capaz de alcanzar a los actos públicos. "Desconfía, hijo mío, del honor humano; es muy poca cosa cuando se ha puesto el sol." (J. J. ROUSSEAU.)

702. **Moral del altruísmo.** — Según *Augusto Comte,* no viviendo el hombre sino en la sociedad y por la sociedad, no debe vivir, igualmente, sino para ella, es decir, debe sacrificarse y abnegarse en aras de la misma. No tiene otro derecho que el que le confiere la sociedad de cumplir tal deber (Cf. n.os 715 y 733).

Moral: 1.°, *quimérica,* puesto que olvida la capital inclinación del hombre a su felicidad; 2.°, *contradictoria,* puesto que, negando todo valor al individuo, debería hacer otro tanto con cada uno de los individuos que forman a nuestra vista la humanidad. ¿A qué

sacrificarse, pues, por ésta, a no ser que se la considere como un ser transcendente — el "gran Ser", una especie de Dios —, que, por otra parte, no sabría qué hacer de nuestro sacrificio?

703. **Moral de la piedad.** — *Schopenhauer* (1788-1860), a quien siguen Hartmann (1842-1906) y Leopardi (1798-1837), convencido, por una parte, de que todo es malo en el mundo y, por otra, de que todos los seres se funden en uno solo, si bien se oponen a esta unidad los egoísmos individuales, ve la regla del bien en la *piedad,* la cual nos mueve a compartir las miserias ajenas contra nuestro egoísmo, siendo el ideal de la vida matar en nosotros toda voluntad de vivir y aniquilar, así, poco a poco toda nuestra personalidad en una especie de Nirvana búdico.

Mas: 1.°, son falsos los principios de este sistema; 2.°, ¿a qué mantener y desarrollar con la piedad la personalidad en los demás si hay que matarla en nosotros?

Artículo III

Las teorías racionales

704. **Noción general.** — Llámanse *racionales* las teorías que proponen como regla de la moralidad el *dictamen de la razón:* 1.°, de la razón recta, eco de la ley eterna de Dios, que ordena los seres según su naturaleza a su último fin necesariamente querido (doctrina tradicional); 2.°, de la razón que presenta como un ideal el armónico perfeccionamiento de todo nuestro ser, necesariamente acompañado de felicidad (eudemonismo racional de Aristóteles); 3.°, de la razón que presenta lo bueno, lo bello, lo verdadero; 4.°, de la razón que presenta un supremo bien subjetivo, la virtud (estoicismo); 5.°, de la razón práctica, que no presenta ningún bien supremo, pero que se impone con su decreto (Kant).

Examinaremos estas diferentes teorías, salvo la doctrina tradicional, que ya hemos expuesto suficientemente.

705. **El eudemonismo racional.** — *Aristóteles* parte del hecho de que el hombre quiere naturalmente la felicidad; ahora bien, la felicidad es la perfección natural y el reposo consciente de nues-

tras tendencias en ella. El bien, el fin de un ser, se manifiesta por su naturaleza, que en él halla su plenitud; luego el fin del hombre, ser ante todo intelectual, debe consistir en un acto perfecto de su entendimiento, del cual los demás bienes no serán sino el cortejo natural, el auxiliar necesario. Por otra parte, siendo el ejercicio del entendimiento relativo a los objetos conocidos, cuanto más perfectos sean éstos, más perfectos serán nuestros actos inteligentes, debiendo ser el más perfecto de éstos el de la contemplación del objeto más inteligible, del acto puro, de Dios. En este acto, el más perfecto de nuestra facultad más perfecta — necesariamente seguido del deleite interior más intenso —, es, pues, donde reside la perfección del hombre, su verdadero fin último, al cual todo debe conducir en la vida humana, tanto las virtudes individuales como la prosperidad social.

Esta doctrina es la *más sólida* que haya concebido la filosofía antigua. Aristóteles comprendió la importancia de la noción de fin en Moral y acertó a señalar al hombre su verdadero fin último subjetivo, la felicidad, y objetivo, Dios contemplado. Pero no por esto deja de ser *incompleta*.

1.° Ese fin último es presentado, sobre todo, como un ideal, no formalmente como obligatorio. Santo Tomás debía justificar este carácter mostrando la ley como concebida e impuesta necesariamente por Dios, que no puede dejar de quererse como fin de todas las cosas (Cf. n.° 675).

2.° La realización de semejante fin último es cosa de solos unos pocos privilegiados, durante breves instantes, en unas condiciones precarias y a costa de dolorosos sacrificios. Santo Tomás la remite a otra vida, sacando de ahí un nuevo argumento en favor de la inmortalidad del alma, ya demostrada, de otro lado, por su incorruptibilidad.

3.° La felicidad, tal como la concibe Aristótelés, puede ser independiente de la virtud. Un hombre de elevado entendimiento y de costumbres deplorables podrá concebir fácilmente lo divino, al paso que otro, honesto, pero falto de cultura, no lo conseguirá nunca. Santo Tomás corrige esta doctrina, completándola con la noción del mérito debido sobre todo a la intención. La prosecución de nuestro fin último por nuestra voluntad libre, obediente a la ley de Dios que a él nos dirige, si es verdad que no proporciona la felicidad perfecta acá abajo, no lo es menos que nos da de ella la certeza y el mérito como de una recompensa prometida por Dios.

706. **Morales de lo bueno, lo bello y lo verdadero.** — *Platón* coloca la bondad moral en la conformidad con Dios; otros, en lo bello; otros, en fin, como Vollaston (1659-1724), en lo verdadero; concepciones todas ellas ciertamente elevadas, que pueden tener su nobleza, pero que de ningún modo presentan los caracteres de una ley moral precisa.

707. **Moral estoica.** — Según *Zenón* (336-364), *Séneca, Epicteto* y *Marco Aurelio,* el supremo bien de un ser consiste en vivir conforme a la propia naturaleza. Como quiera que la naturaleza humana está caracterizada por esa participación en el alma del mundo, en la divinidad, que es el alma racional, el supremo bien del hombre consiste en vivir conforme a la razón: 1.°, en su vida individual, perfeccionándose lo más posible; 2.°, en su vida social, aviniéndose con sus semejantes, animados por la misma alma del mundo; 3.°, en su vida "mundial", viviendo en armonía con la naturaleza entera, dócil al destino que la gobierna, superior a los lazos familiares o patrióticos que disminuyen su unidad.

He aquí en qué consiste la verdadera *virtud,* la cual no comprende grados (hay o no hay conformidad con la razón en nuestros actos) y fuera de la cual todo debe ser indiferente, siendo ella misma su propia recompensa: *"Virtutis praemium ipsa virtus"*, *"In virtute summa felicitas"*. Para adquirir la virtud, la principal condición es luchar contra la pasión, que es opuesta a la razón; y para esto cuidarnos solamente de lo que depende de nosotros (es decir, de nuestro modo de recibir, de apreciar todo cuanto sucede) y no de lo que no está en nuestra mano: matar en nosotros toda inclinación personal *(sustine et abstine),* de suerte que se realice en nosotros la insensibilidad completa, la "apatía".

Pero esta Moral, por elevada que parezca a primera vista, es muy endeble: 1.°, basada en una doctrina metafísica falsa, el panteísmo; 2.°, contradictoria, pues exige la lucha de la voluntad, cuando, por otra parte, todo está regulado por un destino necesario; 3.°, antinatural, por cuanto se opone a la fundamental tendencia del individuo a la felicidad personal y ahoga por mala toda la vida sensitiva; 4.°, perjudicial, porque priva al hombre de una fuerza como la pasión, a menudo muy útil para hacernos practicar el bien, y porque, como ha dejado ver muy bien la experiencia, conduce al orgullo y al desdén hacia nuestros semejantes; 5.°, sin vigor; en efecto, ¿de dónde va a sacar semejante ideal su fuerza

obligatoria?; 6.°, paradójica en las fórmulas que expresan su concepción de la virtud; 7.°, incompleta, porque la divisa *Sustine et abstine* descuida los deberes positivos de perfeccionamiento personal, de justicia y de caridad para con los demás, y conduce fácilmente a la inercia, a la inacción.

708. **La moral formal de Kant.** — En su *Crítica de la Razón pura* llega Kant a la conclusión de que las realidades transcendentales (los "nóumenos") no pueden ser alcanzadas por intuición ni por raciocinio, y de que los "fenómenos" constitutivos del mundo relativo, el único que percibimos, sólo pasan a ser objeto de ciencia merced a las formas de la sensibilidad que los hacen representables y a las categorías del entendimiento que los hacen pensables, dando unas y otras a los objetos conocidos el carácter de necesidad y de universalidad esencial a la ciencia.

Aplicando el mismo método a la Moral, Kant se ve obligado a descartar: 1.°, las *morales metafísicas,* que se basan en el fin último, Dios, el absoluto; datos, nóumenos, todos ellos, inaccesibles, según él, a la ciencia del hombre; 2.°, las *morales empíricas,* que no pueden justificar el carácter de universalidad y de necesidad que, en el terreno de la práctica, presentan los juicios morales, al igual que las leyes científicas en el terreno de la especulación. Del análisis de esos juicios morales — como hizo en la *Crítica de la Razón pura* respecto a los juicios especulativos (Cf. n.° 316) — trata de aislar el elemento moral, formal, en la *Crítica de la Razón práctica* y en los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres,* llegando a la conclusión de que un acto es bueno únicamente por su conformidad intencional con la forma de la moralidad que llamamos *Deber.* Un acto no debe ejecutarse porque es bueno — como se había creído hasta entonces —, sino que es bueno porque debe ejecutarse y en la medida en que se ejecuta por este motivo (conclusión también análoga a la de *Crítica de la Razón pura,* según la cual no es nuestro espíritu quien se amolda a los objetos conocidos, sino éstos los que se amoldan a nuestras formas o categorías *a priori*).

Para establecer esta proposición, Kant parte del hecho experimental de que los hombres forman de continuo juicios morales de bien y de mal. Ahora bien, entre todas las cosas que ellos pueden reputar como buenas sólo hay una que sea buena sin restricción y de la que no quepa usar mal: la *buena voluntad.* El filósofo debe

buscar aquello que constituye la buena voluntad; lo cual: 1.°, no es aquello que ella produce — lo que importa es la intención sincera, no la realización, con frecuencia independiente de nosotros —; 2.°, ni el fin que ella persigue, el objeto que ella quiere, por ejemplo, la verdadera felicidad — puesto que los hombres hallan su felicidad en objetos muy diversos; aparte de que un deseo egoísta de este género sería contrario a la verdadera moralidad —; 3.°, es, pues, el principio subjetivo por el cual ella se determina, principio que la conciencia nos revela igualmente y que es el *Deber*. Sólo es moralmente buena la voluntad que obra porque es su deber; si solamente obra de un modo conforme al deber, pero con otras intenciones, sólo es buena legalmente.

Obrar así, únicamente por deber, sin inclinación alguna, es contrario a nuestro egoísmo actual, exige una lucha — elemento esencial de la virtud —, y no se realizará verdaderamente sino en un estado de santidad, posible sólo en otra vida. Por esto no puede afirmarse que se haya ejecutado alguna vez un acto plenamente moral.

El único sentimiento tolerado por Kant es el *respeto*. — Después de todo, ¿qué es el deber? Si no es la obligación de conseguir un sumo bien, de ejecutar las órdenes de un Legislador supremo, no puede ser otra cosa que "la necesidad de llevar a cabo una acción por respeto a una ley".

Esta ley se expresa por el *imperativo categórico:* "Debes hacer esto"; imperativo que se intima de un modo absoluto, sin condición, no en función de un fin que se haya de conseguir, como los imperativos hipotéticos, verbigracia: "Debes hacer esto si quieres ser pianista." Este imperativo categórico saca toda su fuerza obligatoria de la razón práctica (= de la voluntad), necesariamente *autónoma* — de lo contrario, dejaría de ser categórico, dependería de un sumo bien que se ha de alcanzar —, y es la forma universal y absoluta de toda moralidad. Kant da de él esta primera fórmula: "Obra siempre conforme a una máxima tal que al mismo tiempo puedas querer que sea una ley universal." El único fin que el hombre puede perseguir para conservarse autónomo es naturalmente la voluntad, la persona humana libre; de ahí esta segunda fórmula del imperativo categórico: "Obra de suerte que en ti y en los demás trates siempre la voluntad libre como un fin y no como un medio", fórmula que hace del hombre el autor, el sujeto y el objeto de la ley moral. Una tercera fórmula une las dos anteriores: "Obra siempre de suerte

que las máximas que se derivan de la legislación propia concurran al establecimiento de un reino de los fines."

De esta concepción del deber deduce Kant varias afirmaciones que él llama *postulados de la razón práctica,* objetos de creencia y no de ciencia: 1.°, la obligación de obedecer al deber supone el poder de hacerlo y, por lo tanto, la *libertad* (noumenal); 2.°, como quiera que el ideal de santidad (en el sentido definido antes) no puede realizarse acá abajo, donde el egoísmo impide obrar por el único motivo del deber, es preciso que *nuestra alma sea inmortal,* 3.°, la razón nos afirma que la felicidad debe acompañar a la virtud; no realizando las leyes físicas esta unión, debe *existir un Dios justo y bueno* que lo haga, siendo esto, por otra parte, lo único que de Él podemos saber.

709. **Crítica.** — Sin entrar en una discusión detallada de esta célebre teoría, notemos solamente que es:

1.° *Impía,* por cuanto hace del hombre un Dios, desde el momento que le erige en autor y fin último de la ley moral, y a su voluntad libre en única autoridad y única regla.

2.° *Contraria a la naturaleza humana,* la cual: *a*) siendo *racional,* quiere obrar por fines conocidos; *b*) *destinada a la felicidad,* halla en esta inclinación fundamental e invencible la indicación de su último fin.

3.° *Sin obligación real* alguna, la cual supondría una autoridad superior distinta, función que no puede desempeñar "el hombre noumenal", imaginario y, en toda hipótesis, desconocido de nosotros.

4.° *Puramente subjetiva, variable y contingente* en su materia, incapaz de dar razón de los actos que todo el mundo reconoce como buenos o malos en sí mismos, en cuanto a su objeto, independientemente de la intención con que se ejecutan.

5.° *Incompleta,* puesto que excluye de la categoría de los actos moralmente buenos: *a*) los que no son mandados; *b*) los que van parcialmente acompañados de la esperanza o el temor de la sanción.

6.° Respecto a los *postulados de la razón práctica: a*) la *libertad* del hombre "noumenal" importa poco en Moral, puesto que es el hombre "fenomenal" — el que la conciencia nos revela — el sometido al imperativo categórico; aquél, como sabemos, no es libre, en opinión de Kant, puesto que todos sus actos son regulados por el determinismo del mundo físico (Cf. n.° 381); *b*) la afirmación de la *existencia de Dios* y de la *inmortalidad del alma,* postulada por

Kant para realizar un día la unión entre la virtud y la felicidad, contradice toda su doctrina, según la cual la virtud consiste en practicar el deber únicamente por respeto a la ley, sin pensar para nada en una felicidad que de esta suerte haya de conseguirse.

710. **Conclusión.** — De esta sucinta reseña—en la que no hemos hablado de las morales empiristas que confunden la moralidad con la legalidad (Hobbes, Helvecio, etc.) o se reducen a la ciencia de las costumbres (Durkheim, etc.), ni de la moral voluntaria de Descartes y Puffendorf, que hacen de la ley un capricho de Dios, teorías ya refutadas suficientemente — cabe concluir que la Moral puede definirse como la *ciencia del deber* o la *ciencia de la felicidad,* a condición de entender bien estas dos fórmulas completando la una por la otra. Kant adopta la primera definición de un modo exclusivo; los utilitaristas mantienen únicamente la segunda, confundiendo además la felicidad con el placer o el interés. La moral tradicional nos muestra el deber como el camino racional que el hombre debe seguir en su actividad libre para conseguir la felicidad (su perfección sentida y gustada) en la visión de Dios, que halla en ello su gloria extrínseca, fin de su acto creador.

Capítulo VII

EL DERECHO Y EL DEBER

Art. I. — El derecho.
Noción. — Sujeto. — Objeto. — Propiedades. — Fundamento. — Título. — Conflictos. — División.
Art. II. — El deber.
Noción. — División. — La justicia. — Sus especies. — La caridad. — Sus grados. — Sus deberes. — La urbanidad. — Oficio de la caridad. — La limosna. — Justicia y caridad. — Los conflictos entre deberes. — Correlación entre el derecho y el deber.
División de la Moral especial.

Antes de estudiar en detalle los deberes que nos impone la ley moral y los derechos que nos confiere, importa determinar primero qué son, en general, el derecho y el deber, así como sus mutuas relaciones.

Artículo I

El derecho

711. **Noción.** — En el orden físico es *derecho* el camino que lleva (*dirigere* — directo), sin desviación, de un punto dado a un fin determinado, y van derecho los móviles — vehículos, proyectiles, viajeros, etc. — que lo siguen de una manera continua. Asimismo, en el orden moral es camino derecho el que conduce al hombre a su verdadero fin último de hombre y que, como hemos visto, traza a

nuestra voluntad la recta razón, portavoz de la ley divina, siendo derechos los actos que de él no se desvían, y derecho, justo, el hombre que conforma su actividad libre a esa regla ideal (Cf. número 633).

En consecuencia, el derecho, tomado substantivamente, designó bien pronto — en el sentido *objetivo* de la palabra — el conjunto de las leyes naturales y positivas que dirigen al hombre hacia su fin último, la ciencia que las estudia y — en el sentido *subjetivo* — el poder moral *(ius)* que todo ser inteligente posee en una sociedad cualquiera, y los demás deben respetar, de orientar su actividad libre hacia su fin último, siguiendo el camino trazado por la ley; la esfera dentro de cuyos límites puede ejercitar legítimamente para ese fin su actividad libre.

En este último sentido entendemos aquí el derecho, definiéndolo: *el poder moral inviolable de poseer, hacer o exigir algo;* definición que indica a la vez su sujeto, su objeto y sus propiedades. Es un poder moral, es decir, notificado a la voluntad por el entendimiento, y subsistente, aunque una coacción física le impida ejercerse; inviolable, entraña para los demás la obligación moral de respetarlo; poseer, hacer, exigir algo, he aquí el objeto del derecho.

712. **Sujeto.** — Únicamente los seres inteligentes y libres, las *personas,* son capaces de tener derechos. En efecto, acá abajo únicamente ellas existen para sí y tienen que conseguir un fin propio, en vistas al cual pueden — cuando no deben — supeditar a sí otras actividades, exigir su concurso, gozar del poder de usar de ellas, en cierta medida, como de cosas que son suyas y para sí; libertad moral dada por la ley y que supone la libertad física en aquel que la posee. Esto se entiende, desde luego, no sólo de las personas físicas (= de los individuos), sino también de las personas morales, es decir, de las sociedades de seres inteligentes que por su asociación no forman ya, moralmente hablando, sino una sola persona. La privación actual de la razón, que nunca se puede considerar como definitiva, no quita al hombre sus derechos, sino solamente el uso de los mismos.

Síguese que los *animales* no tienen de suyo derechos y, en consecuencia, que los hombres no tienen directamente deberes (= derechos que respetar) hacia ellos. Pero pueden ser materia, objeto de deberes: 1.°, para con Dios, quien nos obliga a no servirnos de los bienes inferiores sino en el orden del fin de los mismos, a saber, el bien racional de la vida humana; 2.°, para con los demás, cuyos bienes no deben ser destruídos o maltrata-

dos; 3.°, para con nosotros mismos, que no debemos desarrollar en nosotros el instinto de crueldad, deleitarnos en el sufrimiento — lo cual es contrario al orden —, ni, en consecuencia, hacer sufrir inútilmente a los animales.

Pero tenemos derecho, ora a matarlos para alimentarnos de ellos, ora a hacerlos sujeto de experimentos en la investigación racional de mejoramientos de nuestra vida individual o social.

713. **Objeto.** — El derecho del hombre puede versar: 1.°, sobre los seres no inteligentes cuanto a su substancia (derecho de propiedad) y a su actividad, puesto que le están inmediatamente destinados; 2.°, sobre los seres inteligentes, pero sólo cuanto a su actividad; no sobre las personas mismas, puesto que el hombre está destinado a Dios, no a sus semejantes.

714. **Propiedades.** — El derecho goza de dos propiedades principales, siéndole esencial solamente la primera de ellas:

1.° La *inviolabilidad.* — Cualesquiera que sean sus realizaciones de hecho, y aun suponiendo que no ha podido ejercerse por haberlo impedido obstáculos exteriores, el derecho, que expresa el orden ideal establecido por la ley eterna, no puede ser destruído ni modificado por estas cosas contingentes, importando siempre en los demás la obligación moral de respetarlo.

2.° La *coactividad.* — Es el poder de emplear la fuerza para realizar y defender el propio derecho contra la injusticia de los malhechores que, de lo contrario, podría campar por sus respetos. Por consiguiente, no hay que oponer la idea de *fuerza* a la de *derecho,* como si estas dos realidades se excluyeran entre sí. La fuerza debe acompañar normalmente al derecho para hacerlo respetar, no siéndole contraria sino cuando éste se ejerce injustamente (*in-ius* = contra el derecho). Incumbe a la autoridad pública, que tiene la misión de promover y defender los derechos respectivos de los ciudadanos, ejercer regularmente el poder coactivo. Así se impiden los abusos arbitrarios en la reivindicación de los derechos personales que cada individuo propende a exagerar.

Sin embargo, cuando no puede recurrirse a la autoridad, es lícito defender por sí los propios derechos con la fuerza, *cum moderamine inculpatae tutelae,* incluso derramando la sangre del que quiere violarlos, si se trata de derechos importantes, como el derecho a la vida, al honor para una mujer, a bienes materiales.

Asimismo, en algunos casos a menudo difíciles de determinar en la práctica, cuando con ello no resultan comprometidos intereses superio-

res, se pueden defender con la fuerza los propios derechos legítimos o los de sociedades de que se forma parte, verbigracia, de la propia religión, ora independientemente de la autoridad pública, que, de una manera culpable, descuida la protección de los mismos, ora incluso contra ella, en ciertos casos, si los viola manifiestamente, sin motivos proporcionalmente graves, con medidas injustas (Cf. n.º 807).

715. **Fundamentos.** — Trátase aquí de determinar la causa eficiente que, en general, confiere el derecho; la primera fuente de donde emana, el último fundamento en que se apoya; no el hecho contingente por razón del cual tal derecho resulta pertenecer a tal persona.

A. — Los *errores* concernientes a esta cuestión pueden incluirse en dos principales categorías:

I. — ERRORES EMPIRISTAS: el fundamento del derecho es un *hecho contingente*. Así:

1.º Según *Helvecio*, es la *necesidad;* toda necesidad, todo deseo tienen derecho a ser satisfechos. — *Mas*, entre dos necesidades, entre dos deseos opuestos, así de un mismo individuo como de muchos, ¿cómo es posible reconocer el que es legítimo, el que confiere un derecho real? — ¿Por su fuerza preponderante? Entonces vamos a parar a la teoría siguiente, que destruye la noción de derecho. — ¿Por su conformidad con una ley superior? Entonces renunciamos al empirismo y confesamos que la necesidad no puede ser el último fundamento del derecho.

2.º Según *Hobbes, Proudhon* y *Nietzsche*, es la *fuerza*. — *Mas: a*) el derecho es un poder moral y la fuerza un poder físico, siendo a menudo independientes el uno de la otra y aun opuestos entre sí: *b*) esto equivale a anular todo derecho frente a una fuerza injusta y a legitimar todos los crímenes.

3.º Según *Stuart Mill, Spencer* y los *evolucionistas*, es el *interés social*. El derecho es la parte de libertad que la sociedad, bienhechora del individuo, reserva y garantiza a cada uno de sus miembros con vistas a la prosperidad común; o, conforme a los principios del evolucionismo, a fin de asegurar la supervivencia de los que son más aptos para realizar la evolución de la raza humana. — *Mas: a*) existen unos derechos personales y familiares anteriores a la sociedad civil, y otros que le son inútiles, verbigracia, el derecho de un enfermo incurable a no ser muerto; *b*) faltaría probar que los derechos provienen efectivamente de la sociedad, lo que supondría que ésta es la regla infalible e incorruptible de la justicia, cosa que

la experiencia demuestra no ser así; *c*) cuanto a la evolución, si es la ley íntima y necesaria de la naturaleza, como pretenden los evolucionistas, se impone por la fuerza, no sirviéndole, por lo tanto, de nada los derechos morales.

4.° Según el *positivismo moral,* es la *ley humana.* — *Mas,* aparte de las respuestas que acabamos de dar: *a*) la ley natural, imponiendo deberes anteriormente a toda ley humana, confiere por lo mismo unos derechos para cumplirlos; *b*) únicamente la ley natural, que manda obedecer a los superiores legítimos, da un fundamento sólido a la pretensión de la ley humana de obligar a sus subordinados y, por consiguiente, unos derechos al respeto de tal obligación.

5.° Según la teoría del *historicismo jurídico* (de Savigny), el derecho, al igual que las instituciones y las costumbres concretas, es una resultante necesaria del instinto particular de cada pueblo, variable a tenor de las funciones determinadas del organismo social que él forma. Derivado de una costumbre general espontánea, que se ha revelado fecunda a la experiencia, todo derecho verdadero es positivo, no resultando de la simple naturaleza humana, individual o social, ni de una reflexiva elaboración de la razón. — *Mas* esta teoría, si afortunadamente reaccionó en el siglo XIX contra las concepciones apriorísticas de la ideología rusoniana, kantiana o hegeliana, es incompleta e inexacta, por cuanto: *a*) confunde el principio del derecho en que se funda su legitimidad moral con su modo de manifestarse a la conciencia individual o pública; *b*) da a la experiencia histórica, singularmente variable y a menudo integrada por abusivos triunfos de la fuerza, un valor absoluto de derecho. Lo que se ha hecho dista mucho de expresar siempre lo que debe hacerse.

II. ERRORES RACIONALISTAS. — 1.° *Kant, Cousin,* etc., hallan el fundamento del derecho en el *valor de la persona humana,* la cual merece ser respetada porque es *libre.* "Obra exteriormente de suerte que el libre uso de tu voluntad pueda subsistir con la libertad de los demás." Tal es, según Kant, la verdadera fórmula del derecho. — *Mas* la libertad no se impone de sí al respeto; sólo tiene derecho a él en cuanto lo aprovecha para obrar el bien de un modo meritorio. Si no está regulada por una ley superior al hombre, da por resultado unos conflictos entre libertades contrarias que se resolverán necesariamente en favor de la superioridad de la fuerza. Así se va ahogando poco a poco todo derecho real; es el resultado evidente a que nos han hecho asistir todas las aplicaciones del desenfrenado liberalismo de J. J. Rousseau y Kant.

2.° *Hegel,* desarrollando las ideas panteístas de Schelling, substituye la efímera libertad individual por la libertad del Pensamiento absoluto,

cuya voluntad universal y objetiva, del todo racional, aunque impersonal, se manifiesta fatalmente en la realidad histórica bajo diferentes formas sucesivas, la más perfecta de las cuales es el Estado, "universo espiritual donde se ha realizado la razón divina". Entre los diferentes espíritus nacionales, plenamente independientes los unos de los otros, en los que la voluntad absoluta se ha individualizado, la única que puede decidir es la guerra, instrumento de progreso, fuerza moralizadora cuyo resultado expresa siempre la verdadera justicia. El Espíritu del mundo ha recorrido, así, a través de la Historia, cuatro períodos de desarrollo en los cuatro imperios que tienen una significación universal: oriental, griego, latino y germánico. Éste es el último; aquel en el cual el Espíritu del mundo, elevado a su máximo grado de perfección, ejerce un derecho absoluto, y el pueblo que lo encarna domina de derecho a todos los demás, que ya no tienen ningún derecho frente a él.

Mas esta concepción, falsa en sus principios panteístas, lleva a la ruina de toda Moral y a la destrucción de todo derecho legítimo ante el Estado alemán, que ocupa, así, el lugar de Dios, único Absoluto real. Carlos Marx dedujo de ahí su socialismo humanitario (Cf. n.º 755).

B. — La *doctrina tradicional* puede resumirse así:

1.º El *fundamento próximo* del derecho en general es la *ley*. — En efecto: *a*) el derecho es un poder moral; es así que todo poder moral viene de una ley, natural o positiva, que determina dentro de qué límites puede el hombre ejercitar su actividad libre; *b*) además, la ley indica el bien que debemos realizar libremente; luego ella debe asegurarnos el poder moral de tender a él y, por consiguiente, de emplear los medios así necesarios como útiles a ese fin, es decir, de ejecutar los actos así los mandados como los simplemente buenos.

Resulta, pues, claro que, así como no tenemos el derecho de obrar el mal, así tampoco el *mal* ni el *error* tienen de sí derechos que deban ser respetados, puesto que son contrarios al fin último a que dirige la ley. Si hay que tolerarlos en ciertas circunstancias, es únicamente por razón de los derechos inherentes a unos bienes superiores, tales como la paz pública (Cf. n.º 801).

2.º El *fundamento último* del derecho no es, pues, otro que la *ley eterna*, de la que se derivan todas las leyes legítimas, naturales y positivas, y, en consecuencia, los derechos que ellas confieren y las obligaciones que imponen.

Despréndese de ahí cuán injustificada es la *separación absoluta* que varios juristas y filósofos de formación protestante, como Grocio, Puffendorf, Kant y Fichte, establecen entre el derecho natural y el derecho positivo, entre la moral y el derecho, entre la *moralidad* y la *legalidad*.

Sin duda, el derecho positivo humano no puede alcanzar sino a los actos externos y, a falta de buena voluntad, puede exigirse mediante

la coacción; al paso que el acto moral, de orden interno, saca todo su valor de la intención y excluye cualquiera coacción. Sin embargo, de ahí no puede legítimamente concluirse que el derecho constituya una organización enteramente externa que impone la vida en común de unos seres libres y autónomos, independientemente de los motivos — morales o de otra índole — por los que se someterán a aquélla interiormente; en una palabra, que la legalidad no guarde ninguna relación con la moralidad.

En efecto, esto es olvidar que, para un animal naturalmente sociable como el hombre (Cf. n.° 785), la vida social es natural, necesaria para la consecución de su fin último de hombre que la ley moral natural le impone; por consiguiente, la organización jurídica concreta de la sociedad donde vive y que debe ayudarle a llevar cual conviene su vida de hombre, tiene, en virtud de la ley natural, fuerza de obligar en conciencia, moralmente. La moral que rige toda la actividad humana del hombre tiene autoridad sobre su actividad externa social lo mismo que sobre su actividad interna — por cuanto es la misma persona, inteligente y libre, el sujeto de ambas —, tanto más cuanto el objeto moral externo de ellas *(finis operis)* da a nuestros actos un carácter de moralidad objetiva, así como la intención interna *(finis operantis)* les confiere su valor de moralidad subjetiva (Cf. n.° 652).

Por lo demás, la posibilidad de emplear la coacción para hacer respetar el orden jurídico no constituye la esencia del derecho, como hemos dicho (Cf. n.° 714). Es solamente una propiedad del mismo, resultante del hecho de ejercerse aquél sobre unos actos u objetos externos que, en un organismo social, se prestan a la coacción. Pero ella no impide en modo alguno a los miembros de tal sociedad respetar el orden jurídico, de buen grado, por motivos morales; solamente les da un motivo más — muy eficaz, según atestigua la experiencia —, el miedo a la sanción.

716. **Título.** — Se tiene el derecho de hacer, poseer o exigir algo en cuanto este acto guarda alguna conexión con la realización del fin último que se ha de conseguir. Esta conexión es lo que de ordinario se llama *título* del derecho; cuanto más evidente es ella, tanto más poderoso es el título que presta a tal derecho.

Así, supongamos que un hombre hambriento, falto de recursos, coge un pedazo de pan en una tahona, para no morir de hambre. Tiene derecho a ello, a título de medio necesario para conservar la vida, al paso que el tahonero sólo tiene derecho sobre aquel pan a título de propiedad legítima, evidentemente inferior al primero. Otro ejemplo: la sociedad civil tiene derecho a la actividad de un ciudadano por un título más poderoso que la familia de que es cabeza; y así, en caso de común peligro de la patria, cuya salud interesa a todas las familias, el Estado tiene el derecho de exigir a cada ciudadano que le sacrifique el interés de los suyos.

Si el hecho de poseer la naturaleza humana da a todos los hombres, que son *específicamente iguales,* un título igual a cierto

número de derechos llamados innatos, existen muchos otros que no son comunes a todos los hombres, *individualmente desiguales,* porque el título que los confiere depende de una función especial, de una situación particular, de un hecho contingente, verbigracia, la paternidad, un contrato, una compra, etc.

Los hombres no son, pues, *iguales en derechos concretos,* contrariamente a lo afirmado por J. J. Rousseau, como no son iguales en dotes personales ni en situación social. Por otra parte, únicamente esta desigualdad natural hace posible un orden social que supone unas aptitudes varias y unas funciones diversas, subordinadas a unas autoridades unificadoras, cada vez menos numerosas, bajo el mando de la autoridad suprema.

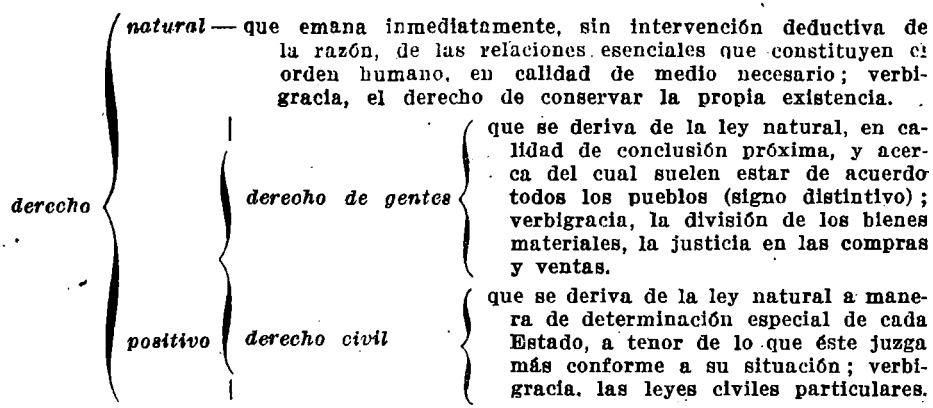
717. **Conflictos.** — En el estado social que la existencia del derecho supone, el hombre, en virtud de su destinación a un fin último que viene obligado a alcanzar, al mismo tiempo que tiene unos derechos, tiene el deber de respetar los ajenos, que a veces limita el ejercicio de los propios. Esto tiene lugar en lo que llamamos *conflictos, colisiones* de derechos de personas distintas sobre una misma materia que no pueden todas al mismo tiempo tomar como suya; conflictos del todo aparentes, desde luego, que deben resolverse normalmente con la subordinación del derecho que se funda en un título inferior y cuyo ejercicio debe ser por lo mismo racionalmente suspendido en el caso presente.

Se conocerá qué derecho debe prevalecer sobre otro por las señales siguientes, esto es, cuando, en igualdad de circunstancias: 1.°, resulta de un orden superior; 2.°, tiene un objeto más importante o más universal; 3.°, descansa en un título más evidente. Por desgracia, ocurre a veces que un derecho prevalece desde un punto de vista, otro derecho desde otro punto, siendo entonces necesario recurrir a la casuística.

Si los dos derechos opuestos son iguales, se anulan mutuamente.

718. **División.** — Pueden dividirse los derechos según:

I. — Su *derivación más o menos próxima de la ley natural,* conforme a Santo Tomás, en:



Actualmente se ha modificado esta división, harto inspirada en el derecho romano en lo concerniente sobre todo a la noción del derecho de gentes, y se distingue el derecho: 1.°, *natural,* que resulta de la naturaleza de los hombres y de sus relaciones generales; 2.°, *positivo,* que resulta de las leyes escritas y de las costumbres convertidas en leyes; 3.°, el *derecho de gentes,* conjunto de las leyes que regulan las relaciones de los Estados entre sí, así como las de ciudadanos de Estados diferentes (Puffendorf).

II. — Su *objeto inmediato,* en derecho *reales* o *personales,* según que den acción sobre la cosa misma *(ius in re)* o confieran un poder sobre la persona que debe cederla *(ius ad rem).*

III. — Su *origen,* en derechos *innatos* o *adquiridos,* según resulten en tal persona del simple hecho de poseer la naturaleza humana o de un hecho adventicio, necesario o libre.

IV. — Su *necesidad,* en derechos *inalienables, intransferibles,* o *alienables, transferibles,* según estén vinculados o no a un fin necesario, a un deber absolutamente obligatorio.

Artículo II

El deber

719. **Noción.** — Considerado *en abstracto,* el deber, en el sentido *general* de la palabra, es una necesidad moral, una obligación de hacer tal o cual cosa para conseguir un fin necesario; una *obligación*

moral de respetar un derecho, cuando menos el que el legislador tiene a ser obedecido. En el sentido *jurídico,* es la *necesidad moral de ejecutar u omitir un acto de conformidad con lo exigido por el orden de las relaciones sociales naturales.*

Tomado en sentido *concreto,* el deber es el mismo acto que hay que ejecutar u omitir en virtud de una obligación moral.

720. **División.** — Pueden distinguirse los deberes del hombre:

1.° Para con *Dios,* para *consigo mismo* y para con *sus semejantes.* En efecto, únicamente las personas inteligentes y libres pueden entrar, en calidad de fines en sí, en las relaciones cuyo conjunto constituye el orden moral natural. Los seres inanimados, las plantas y los animales pueden ser materia de deberes, pero no pueden ser término de los mismos, de la misma manera que no son sujetos de derechos (Cf. n.° 712).

2.° *Absolutos* o *hipotéticos,* según resulten del hecho de ser una persona humana o de un hecho adventicio, así necesario como libre; verbigracia, de la filiación, de un contrato.

3.° *Jurídicos* o *no jurídicos,* según respondan o no a un derecho determinado ajeno que hay obligación de satisfacer personalmente. Deberes no jurídicos son, sobre todo, los *deberes de caridad* o beneficencia, que nos obligan a hacer bien a los demás, aun imponiéndonos alguna molestia o perjuicio y sin esperanza de compensación; de ellos volveremos a tratar más adelante (Cf. n.° 723).

4.° Jurídicos *perfectos* o *imperfectos,* según obliguen o no a la restitución, si han sido violados, y su ejecución pueda exigirse o no ante los tribunales y por la fuerza pública.

Todos los deberes jurídicos se fundan en el orden de las relaciones sociales naturales. Pero entre estas relaciones:

1.° Unas son *indispensables* a la existencia de la sociedad y a su esencial desenvolvimiento, fundándose en ellas los deberes naturalmente jurídicos — perfectos o imperfectos — de *justicia,* que tienen como fin la tranquilidad del orden social y se resumen en estas dos prescripciones generales: "No perjudiques a nadie", *neminem laede,* puesto que cada miembro de la sociedad es igualmente hombre; "Da a cada uno según su derecho", *cuique suum,* puesto que las personas humanas son desiguales en derechos individuales (Cf. n.° 716).

2.° Otras son *útiles* solamente al bienestar de la sociedad, al mejoramiento de su estado, fundándose en ellas los deberes de humanidad, benevolencia y asistencia social, sin los cuales no hay vida social sólida ni duradera; en una palabra, los deberes imperfectos de *equidad* que se resumen en esta fórmula: "Se ha de procurar el bien ajeno, cuando pueda

hacerse sin notable molestia ni daño para sí"; por ejemplo, advertir acerca de un peligro a un viajero, indicarle el camino si se ha extraviado, etc. La equidad ocupa, así, el medio entre la justicia y la caridad, participando de la una y de la otra.

Importa insistir sobre los deberes de justicia y caridad.

721. **La justicia.** — Entendida en el sentido amplio de la palabra, justicia es sinónimo de práctica del bien moral; pero considerada como virtud especial es definida por Santo Tomás: *"Constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi."*

Consiste en tener habitualmente y para siempre la voluntad — puédase, por otra parte, ejecutar o no — de dar a cada uno todo aquello a que le da derecho la ley natural o civil; en otros términos, en respetar sus derechos, no perjudicándole en nada y dándole lo que le es debido. *"Neminem laede"* y *"Cuique suum"*, estas dos fórmulas clásicas resumen sus deberes negativos y positivos.

En cualquiera sociedad la justicia es la principal condición, el principal factor de la tranquilidad del orden, sobre todo en aquellos que ejercen autoridad. Se soporta la falta de suavidad, la severidad; pero la injusticia siempre subleva.

722. **Sus especies.** — Siguiendo a Aristóteles, distinguen los escolásticos tres especies de justicia:

1.° La justicia *general* o *legal*, que dispone al individuo, en cuanto es miembro de una sociedad, a dar a ésta todo lo que debe para promover de su parte el bien común. Ha de hallarse principalmente en la autoridad social, que tiene la misión de ordenar acertadamente hacia ese fin, con sabias leyes, la actividad de cada uno. Este modo de obrar no es la justicia propiamente dicha, puesto que comprende la práctica de todas las virtudes; es más bien lo que hoy día se llama cumplir los deberes de solidaridad (Cf. n.° 807).

2.° La justicia *particular*, propiamente dicha, que manda dar a cada uno lo que le es debido, *según cierta igualdad;* justicia que puede ser a su vez:

a) *Conmutativa*, que preside las permutas entre individuos y consiste en dar a los demás lo que de ellos se ha recibido, conforme a una *igualdad aritmética* de cosas, a una equivalencia de cargas, verbigracia, entre una mercancía y su justo precio, sin considerar los méritos, cualidades o condición de la persona. Obliga a la restitución si ha sido violada, porque su razón de ser, consistente en

impedir que el prójimo sea privado de su bien legítimo, subsiste hasta tanto que tal desorden no haya sido reparado.

b) Distributiva, que concierne a la sociedad con respecto a sus miembros y consiste en dar a cada uno de ellos — proporcionalmente a su importancia social y sin acepción de personas — la parte de bienes o cargas comunes que le corresponden. Aquí ya no se trata de una igualdad aritmética, sino de una *igualdad geométrica de dos proporciones;* es decir, que si por un mérito equivalente a 4 se da una recompensa de coeficiente 2, por otro mérito equivalente a 8 el coeficiente de la recompensa deberá ser $4 : \frac{4}{2} = \frac{8}{4}$. Tratar a cada cual proporcionalmente a sus méritos o a sus necesidades, tratar igualmente las cosas iguales y desigualmente las cosas desiguales — ἴσως ἴσα, ἄνισως ἄνισα —, he aquí la justicia distributiva. A aquel que puede más y que, en consecuencia, debe dar más, por ejemplo, en materia de impuestos, la sociedad tiene derecho a pedirle más. A aquel que puede menos y que, en consecuencia, tiene más necesidad de la ayuda social, la sociedad debe dispensarle mayor socorro. A aquel que ha contribuído más al bien común, la sociedad debe concederle, asimismo, una porción más importante de los bienes de que dispone. Pero aquí no es obligatoria la restitución.

Tal es la justicia de Dios para con los hombres, según el testimonio de la parábola evangélica de los cinco talentos (Cf. San Mateo, XXV, 14-30); tal la justicia de un jefe verdaderamente justo para con sus subordinados. Por esto cuando se dice que todos los hombres son iguales delante de Dios o de una autoridad humana, se da a entender solamente que todos tienen igual derecho a ser tratados conforme a sus méritos y necesidades.

Infiérese de ahí que, si el *fundamento remoto* de los deberes de justicia es siempre la mutua benevolencia indispensable a la vida social, su *fundamento próximo* es diferente según se trate de la justicia:

1.° *Conmutativa;* aquí es la *igualdad específica* de la naturaleza humana en todos los hombres, que, en consecuencia, poseen todos un derecho igual a ser respetados por los demás en sus personas y en todo aquello que les es necesario para conseguir su último fin de hombres.

2.° *Distributiva;* aquí es la *desigualdad individual* de los miembros de la sociedad, que, en consecuencia, deben cooperar desigualmente, según su capacidad, a la prosperidad de la misma y benefi-

ciarse desigualmente de los beneficios sociales, conforme a sus necesidades. Así como la parte y el todo son de algún modo una misma cosa, así también lo que pertenece al todo (en calidad de cargas o de ventajas) corresponde de algún modo a cada parte (en la medida en que conviene que participe de ellas) (Cf. S. Th., 2.ª 2.ªe, q. 61, a. 1, ad 2).

723. **La caridad.** — Es la *virtud que nos inclina a amar a nuestros semejantes con un amor no sólo afectivo (benevolencia), sino principalmente efectivo (beneficencia), por ellos mismos,* sin pensar en una compensación futura de parte suya.

Los deberes de caridad están *fundados* en el amor natural que los hombres se deben profesar unos a otros, no tanto porque se trata de un medio indispensable para asegurarse una vida social tranquila y dichosa (cual ocurre en las virtudes de justicia y de equidad), como por razón de su semejanza cuanto a la naturaleza y, por consiguiente, cuanto al fin último que se ha de conseguir con los mismos medios. Todo ser se ama naturalmente a sí mismo y, en consecuencia, por el mismo impulso ama todo aquello en que se halla de nuevo a sí mismo, a proporción que en ello se halla.

Por esto la caridad nos inclina primeramente a amarnos a nosotros mismos y a Dios más que a nosotros — puesto que dependemos de Él más que de nosotros, y puesto que en Él se halla de un modo eminente todo cuanto somos y todo cuanto tenemos de bueno y de amable —, y luego a nuestros semejantes, no tanto como a nosotros, pero sí de una manera semejante, en la medida en que, por los lazos de la sangre, del afecto o del reconocimiento, hallamos en ellos algo de nosotros. El precepto evangélico de amar al prójimo como a sí mismo no expresa otra cosa que esta ley natural — salvo que le añade un sentido sobrenatural de participación de la misma vida divina en Nuestro Señor Jesucristo —; no nos impone en modo alguno el acto contra natura de amar al prójimo *cuanto* a nosotros mismos, sino solamente el de amarle *como* a nosotros mismos, es decir, el de querer para él la dicha eterna y los bienes espirituales o materiales que pueden ayudarnos a conseguirla.

Entre los antiguos la caridad apenas si rebasaba la tribu, la nación, excluyendo a los extranjeros y a los esclavos, cosa que, en nuestros días, ocurre todavía en varios pueblos paganos. El cristianismo es quien principalmente contribuyó a hacer universal la caridad, enseñando la fraternidad real de todos los hombres salidos de unos mismos primeros padres

y su fraternidad sobrenatural, más estrecha todavía, en el Salvador, Hijo de Dios hecho hombre, cuyo cruento sacrificio en la cruz permite a todos hacerse hijos adoptivos de Dios y coherederos eternos de la vida divina, de la que participan más o menos íntimamente merced a la visión beatífica del Cielo.

724. **Sus grados.** — Así como hay grados en esta fraternidad humana universal, también debe haberlos en la caridad para con el prójimo (próximo), según la medida en que nos es próximo, debiendo reinar en ella un orden racional (Cf. S. Th., 2.ª 2.ae, q. 26). Como es imposible amar igualmente a todos los hombres — sobre todo cuando se trata de testimoniarles este amor con la beneficencia material —, siendo sus intereses a menudo tan contrapuestos, se les amará prácticamente según la proporción en que son próximos a nosotros por la sangre, por el cariño o por otro lazo cualquiera; amor efectivo, más real, más benéfico y con frecuencia más difícil de practicar que el amor, vago e ineficaz hacia la humanidad en general con detrimento de los allegados, predicado por tanto utopista sanguinario.

Así, en una guerra justa — defensiva u ofensiva — ordena la caridad, no prorrumpir en lamentos seudohumanitarios, cuyo más seguro efecto será debilitar la patria y dejar a sus defensores más expuestos a los ataques del adversario, quien, de esta suerte, podrá abrigar más esperanzas de vencer; sino que ordena desear la derrota del enemigo y, permisivamente, todos los males temporales que ella trae aparejados, condición de la victoria legítima de nuestros compatriotas que tenemos el derecho y el deber de desear y asegurar, *verbo et opere*, por todos los medios conformes a la ley moral y al derecho de gentes. Pero nadie tiene derecho, aun desde el simple punto de vista de la razón, a querer que los enemigos frustren su fin último de hombres (hablando en católico: que se condenen), porque esto es una cosa inútil para la victoria de la patria y, sobre todo, un atentado a los derechos de Dios, el único para quien toda criatura inteligente ha sido hecha.

725. **Sus deberes.** — Las *obligaciones* de la caridad consisten en que debemos, en la medida de nuestros medios, asistir al prójimo en sus necesidades: 1.°, *corporales*, subviniendo a las necesidades de su vida material y defendiéndole en los momentos de peligro; 2.°, *intelectuales*, instruyéndole en las verdades necesarias; 3.°, *morales*, ayudándole a conseguir su último fin, especialmente con el buen ejemplo, obligación tanto más grave cuanto más elevada es la situación social que se ocupa.

La moral católica enumera:

1.º Siete obras de caridad o misericordia *espiritual:* enseñar al ignorante; dar buen consejo al que lo ha menester; corregir al que yerra; consolar al triste y desconsolado; perdonar las injurias por amor de Dios; sufrir con paciencia las flaquezas y molestias de nuestros prójimos; rogar a Dios por los vivos y por los muertos.

2.º Siete obras de caridad o misericordia *corporal:* dar de comer al hambriento; dar de beber al sediento; vestir al desnudo; visitar a los enfermos y presos; dar posada al peregrino; rescatar los cautivos; enterrar los muertos.

726. **La urbanidad.**— A la caridad puede reducirse la *urbanidad,* conjunto de sentimientos y de maneras corteses y amables que las personas correctas observan unas con otras según la condición de cada uno. "El espíritu de cortesanía, dice La Bruyère, es una especie de miramiento encaminado a lograr que, con nuestras palabras y maneras, los demás estén contentos de nosotros y de sí mismos." (*Los Caracteres,* V, 32.)

Deferencia a la edad y a la posición, respeto a la flaqueza de la mujer y del niño, afabilidad y oficiosidad para con todos, en especial para con los inferiores, he aquí las principales manifestaciones de la urbanidad tal como la ha formado la civilización cristiana. Ella obliga a cada uno a olvidarse siempre de sí para tratar a los demás como él desearía ser tratado; y con el freno que de este modo impone al egoísmo hace más fáciles y agradables las relaciones sociales.

Suele distinguirse la *urbanidad del corazón* y la *urbanidad de las maneras.* Ésta es una virtud social sin la cual las otras virtudes, aun las más elevadas, resultarían fácilmente desagradables e insoportables a los demás. La primera siempre habría de acompañar e inspirar las buenas maneras, que, sin embargo, no hemos de desdeñar con exceso cuando aquélla falta. En efecto, la urbanidad externa impide que los egoístas vejen a los demás con su egoísmo, y a menudo, como resultado del esfuerzo que exige y en virtud, también, del nexo natural que une las actitudes corporales con los sentimientos por ellas expresados, hace nacer o desenvuelve los respectivos sentimientos de respeto, simpatía y olvido de sí mismo. Únicamente cuando estas maneras son del todo externas, calculadas, afectadas y engañosas, la urbanidad justifica la injusta definición que se da de ella al calificársela de "continua hipocresía impuesta por las conveniencias mundanas".

727. **Oficio de la caridad.**— Es capital en la vida de las sociedades. Pone remedio a la necesaria desigualdad de las condiciones humanas, por cuanto obliga a los ricos a emplear parte de su fortuna en obrar el bien de una manera desinteresada, levantando, por ejemplo, hospitales, edificios públicos e iglesias, como se hacía en España, en otros tiempos, según atestiguan numerosos monumentos de nuestras capitales de provincia y una infinidad de instituciones benéficas, legados de familias opulentas que en tan gran parte ha destruído la ola revolucionaria (Cf. n.º 351).

Predicando la caridad fraterna, robustecida por la fe en un Dios, común Padre de los cielos, el cristianismo trabajó con éxito por introducir una mayor concordia y un mayor bienestar entre los varios elementos que, ejerciendo diversas funciones, integran la sociedad. Obraba así más cuerdamente que dedicándose a fomentar las utopías de una nivelación igualitaria, que la desigualdad de los derechos concretos haría injusta y sólo resultaría provechosa a las medianías, si se llegara a realizar a despecho de la desigualdad existente en las capacidades físicas, intelectuales y morales de cada uno. La caridad, con la esperanza de una recompensa futura e inmortal proporcionada a los méritos personales, he aquí, una vez cumplidos de una y otra parte los deberes de justicia, cuyas mínimas violaciones son fuente de odios tan vivos, el mejor antídoto contra las rivalidades entre las clases sociales.

728. **La limosna.** — Una de las formas más corrientes de la caridad es la limosna, la cual ha sido vivamente criticada en nuestros días por:

1.° Los *evolucionistas,* que reprochan a esta práctica el ser contraria a la verdadera filantropía, por cuanto perpetúa las miserias de la humanidad con gran perjuicio de la raza, de la cual así entorpecen la evolución progresiva que asegura la selección natural de sus individuos útiles.

Mas, sin examinar aquí el valor de la hipótesis evolucionista (Cf. n.° 145), puede responderse, por de pronto, *ad hominem* que la limosna remedia a menudo esas miserias, favoreciendo, así, "la evolución"; que la persona humana tiene un valor distinto del de su vigor físico, como lo atestigua, por ejemplo, un Pascal; y, sobre todo, que, a diferencia de las plantas o de los animales, está destinada a un fin que no es precisamente el mejoramiento temporal de la raza.

2.° Algunos *economistas,* que ven en la limosna un estímulo a la pereza, a la mendicidad y a todos los vicios que de ellas se originan.

Mas: *a*) Es injusto condenar en general la mendicidad, que a menudo, para ciertas personas incapaces de trabajar, es el único medio de no morirse de hambre. Debería ser, esto sí, más severamente vigilada de lo que es, dado el enorme número de falsos mendigos.

b) Notemos, además, que la limosna consiste también en proporcionar trabajo; que no toda pobreza es resultado de la mala con-

ducta, y que un alma verdaderamente caritativa sabe socorrer sin ofender ni humillar, alentando al prójimo con una simpatía cordial.

Bastaría esta última consideración para suprimir la *caridad legal*, tal como existe en ciertos países, donde, exigida a los ricos para el fisco en forma de impuesto, es distribuída por el Estado a los indigentes. La obra de caridad pierde, así, su mérito de acto espontáneo y resulta odiosa y humillante para el indigente, quien se ve entregado a una burocracia sin entrañas que empieza por deducir, en concepto de honorarios por su trabajo, una gran cantidad de los fondos recaudados. Sin duda, pesa sobre el Estado el deber de acudir en socorro de la pobreza, pero no tiene derecho a atribuirse el monopolio de la caridad, que fácilmente se transformaría en instrumento de tiranía, sobre todo en los países de régimen electivo. Debe, pues, favorecer las obras de asistencia con el trabajo, las cajas de crédito, la fundación de asilos u hospitales para enfermos, etc.; instituciones todas que es preferible dejar a la dirección de las personas o agrupaciones que las fundaron y que se interesan más por ellas, limitándose el Estado a asegurarles su ayuda y protección.

729. **Justicia y caridad.** — Teniendo la justicia y la caridad un fundamento distinto, los deberes que ellas imponen presentan unos *caracteres distintivos*.

1.° No es que los deberes de justicia sean, como suele decirse, negativos y los de caridad positivos; por ejemplo: "no hurtarás" y "haz limosna". La fórmula de la justicia *Neminem laede* no expresa por sí sola los deberes de justicia, que son igualmente positivos, verbigracia, el de restituir, como lo muestra la otra fórmula *Cuique suum*.

2.° Sino que los deberes de justicia suponen un derecho preciso en la persona para con quien obligan, derecho exigible ante los tribunales — al menos cuando se trata de justicia conmutativa —, por ejemplo, en el acreedor respecto al deudor; al paso que los deberes de caridad suponen un derecho solamente en el legislador supremo. Por esto un indigente no tiene respecto a un rico determinado ningún derecho que alegar ante los jueces. Esto explica que el cumplimiento de deberes de justicia no nos granjee ningún aprecio especial y que su violación nos reporte menosprecio, cosa que no ocurre con la caridad.

No puede, pues, reducirse la caridad a la justicia, como hacen ciertos teorizantes del solidarismo y del socialismo, en opinión de los cuales la caridad no es más que una deuda pagada a los pobres y a la sociedad por los ricos, injustamente privilegiados, como si toda riqueza fuese fruto de una injusticia y el ejercicio de la caridad estuviese prohibido a las personas menos acaudaladas.

Mas, por distintas que sean, la justicia y la caridad deben marchar *acompañadas:*

1.° La caridad supone la justicia; antes de ejercerla es preciso, por ejemplo, haber pagado las propias deudas.

2.° La justicia debe perfeccionarse, completarse con la equidad y la caridad.

Suele citarse a este propósito el aforismo *Summum ius summa iniuria* (Cf. CICERÓN, *De officiis*, I, 10, 33); "un derecho exigido a fondo llega a una injusticia extrema". Este aforismo es susceptible de varias interpretaciones:

a) Un derecho conferido por una ley civil (injusta) no es otra cosa que una injusticia moral; por ejemplo, la adquisición a vil precio de bienes injustamente expoliados por el Estado.

b) En un caso particular, el derecho conferido por una ley civil justa da lugar a una injusticia manifiesta, porque las leyes no consideran sino las condiciones generales de un hecho jurídico. ¿Para cuántos propietarios e inquilinos no ha resultado así por efecto de las leyes concernientes a la moratoria de los alquileres?

c) La exigencia de un derecho de estricta justicia es contrario a la equidad natural o a la caridad obligatoria. Por ejemplo, cuando un propietario arroja de una vivienda que él no necesita a una familia que, al expirar el plazo de arriendo, no halla otra vivienda.

730. **Los conflictos entre deberes.** — Así como puede haber colisión aparente de derechos opuestos (Cf. n.° 717), así también puede uno hallarse situado entre dos deberes contrarios. En este caso hay que determinar cuál de los dos prevalece racionalmente sobre el otro, a fin de ajustar la propia conducta a la jerarquía de las relaciones esenciales que constituye el orden moral. En general hay que cumplir con preferencia:

1.° El deber más imperioso por razón de su origen. Así, los deberes naturales son preferibles a los deberes positivos, los deberes jurídicos perfectos a los imperfectos; verbigracia, los de justicia son preferibles a los de caridad.

2.° El deber más importante por su objeto. Los deberes para con Dios prevalecen sobre los deberes para consigo mismo y para con el prójimo. Con todo, los deberes sociales prevalecen sobre los que conciernen al hombre considerado como individuo, no como persona (Cf. n.° 733).

3.° Los deberes que, en un orden dado, son más universales, más importantes.

Estas reglas de casuística hallan su aplicación en lo que se llama *cesación de los deberes* en caso de necesidad (a condición, sin embargo, de que uno no se ponga voluntariamente en tal caso para substraerse al deber). La necesidad se llama extrema, grave o común, según consista en un peligro de muerte (o de un daño equivalente), en un perjuicio notable, o solamente en una ligera molestia. La necesidad común no exime de la observancia de la ley; mas una necesidad extrema o siquiera proporcionalmente grave autoriza para diferir el cumplimiento de un deber *positivo*, sea natural o positivo divino, pero no para violar un deber natural *negativo*. Respecto a los deberes impuestos por una ley *positiva humana*, una necesidad grave exime ordinariamente de ellos a no mediar una circunstancia especial debida a la índole de ciertos contratos, verbigracia, el matrimonial, o un bien público de gran importancia.

731. **Correlación entre el derecho y el deber.** — Importa precisar exactamente las relaciones existentes entre el derecho y el deber.

1.° *En sí*, el derecho preexiste al deber; sólo se puede estar obligado porque existe un derecho que hay que respetar. El primer derecho es el de Dios; derecho a quererse necesariamente como fin último de todas las cosas, puesto que es el Bien perfecto; derecho que entraña el deber primero, esencial en toda criatura, de tender a dicho fin último. Todos los derechos restantes están subordinados a ése y, por lo tanto, ninguna cosa contraria al último fin — el mal, el error — posee derechos legítimos. Por esto, antes de inculcar a los hombres sus derechos sería lógico comenzar por enseñarles sus deberes.

2.° *En el hombre, con respecto a Dios*, el deber preexiste, pues, al derecho; precisamente porque tiene el deber de realizar su fin último tiene el derecho de cumplir libremente tal deber, de emplear a este efecto los medios así necesarios como útiles. La fórmula de Augusto Comte: "El hombre no tiene más derecho que el de cumplir su deber", es exagerada; se tiene derecho a ejecutar actos buenos que no son obligatorios.

3.° *En el hombre, con respecto a sus semejantes:* 1.°, todo derecho entraña en otro el deber de respetarlo; 2.°, todo deber entraña un derecho a exigir su cumplimiento: *a*) en el legislador encargado de proveer al orden: *b*) en aquel en cuyo favor obliga, si se trata de deberes de justicia conmutativa; no si es cuestión de un deber de equidad o de caridad.

732. **División de la moral especial.** — Después de haber establecido en la Moral general los fundamentos de nuestra vida moral

y de haber mostrado que ésta consiste en hacernos conseguir nuestro fin último de hombres, réstanos precisar los diferentes medios que, en las varias situaciones en que puede hallarse, debe emplear el hombre para realizar aquello a que por naturaleza está destinado. Para esto le consideraremos sucesivamente en su vida personal respecto a sí mismo y a sus semejantes, en su vida de miembro de la sociedad y, en fin, en sus relaciones individuales y sociales con Dios. La moral especial resultará, pues, dividida, por razones de comodidad, en moral personal, social y religiosa.

Capítulo VIII

MORAL PERSONAL

§ I. — *Los deberes para consigo mismo*

Moral personal y moral social. — Los deberes para consigo mismo.
Art. I. — Deberes concernientes al cuerpo.
La conservación de la vida. — La templanza. — La castidad. — El ascetismo. — El suicidio.
Art. II. — Deberes concernientes al alma.
Su importancia. — Deberes concernientes al entendimiento — a la voluntad.

733. **Moral personal y moral social.** — Antes de abordar el estudio detallado de la moral personal, no será por demás determinar su puesto exacto, contra ciertas doctrinas que la confunden con la moral social o, por el contrario, reducen a ella todos nuestros deberes, incluso los sociales. Así:

I. — El *individualismo* reduce toda la moral al deber individual del propio perfeccionamiento. El hombre, dicen, es un ser autónomo, que tiene en sí mismo su fin, es decir, su felicidad o su perfección. En consecuencia, no tiene sino el deber de realizar este fin, de dar plena expansión a su ser individual, no teniendo los pretensos deberes sociales otra razón de ser que los legitime que la de cooperar a ello. Después de todo, el valor de una sociedad ¿no se mide únicamente por el valor de las unidades que la integran?

Semejante concepción aparece más o menos explícita: 1.°, en la moral *estoica*, que proponía a cada uno el ideal de "esculpir su propia estatua"; 2.°, en la teoría *kantiana* de la voluntad individual

autónoma, fin en sí misma; 3.°, en *Nietzsche* (1844-1900), quien hace de la felicidad del "superhombre" el fin y la ley única de la actividad de los hombres ordinarios; 4.°, en el *egoteísmo* de un Stirner (1806-1856), en el *anarquismo* de un Kropotkine (1842-1904), de un Tolstoi (1827-1910) y de un Fourier (1772-1837), quienes reivindican para cada uno la "libertad de vivir su vida" por encima de toda traba legal, subordinando, así, el derecho a la fuerza.

II. — Por otra parte, el *altruísmo* exagerado llega a absorber la moral individual en el único deber general de contribuir al bien social. Así: 1.°, ciertos *panteístas,* no viendo en cada hombre otra realidad verdadera que la humanidad en general, concluyen de ahí con *Fichte* "que no hay sino una virtud, la de olvidarse de sí mismo en cuanto persona, y un solo vicio, el de pensar en sí"; 2.°, numerosos *positivistas,* siguiendo a Augusto Comte, enseñan el culto de la Humanidad, del "Gran Ser", que reina sobre los individuos y hace de ellos un cuerpo social. Si, en efecto, se sienta el principio de que todas las nociones morales deben su origen a la sociedad, no teniendo sentido sino con relación a ella, es lógico concluir que sólo tenemos deberes sociales y que nuestro mismo perfeccionamiento individual sólo tiene valor en función de la prosperidad común, que él contribuye a aumentar. Lo que confirma esta opinión de los partidarios de la moral *sociológica* o de la moral de la *solidaridad* — añaden —, es que hoy día los actos humanos son apreciados generalmente según su utilidad para el cuerpo social y que el ascetismo individual se cotiza muy poco, cuando no halla un franco reproche (Cf. n.° 378).

Mas si el *individualismo* pone de relieve hasta la exageración la dignidad de la persona humana así como el carácter interno del valor moral de nuestros actos, nacido de la intención, conduce lógicamente a un egoísmo completo desprovisto de toda nobleza. A su vez el *altruísmo,* si introduce el desinterés en la vida moral, lo hace de un modo tan exagerado que le quita toda razón de ser al suprimir el valor del individuo. ¿A qué desvivirse por la humanidad en los demás, si hay que sacrificarla en sí mismo?

Hay que sostener, por lo tanto, que el hombre se encuentra sometido a deberes personales y a deberes sociales *distintos,* siendo fácil comprender el porqué. En efecto, sin ser fin de sí mismo, como dice Kant — privilegio reservado a Dios, que es el único que se basta en la plenitud de su perfección —, tiene un fin personal, el natural acabamiento consciente de su ser, que cons-

tituye su felicidad y contribuye a la gloria de Dios (Cf. n.º 646). Mas este fin personal, razón de ser de deberes y de derechos, debe conseguirlo —como ser naturalmente social (ζῶον φύσει πολιτικόν) que es — en y por la sociedad; y cada uno, en cuanto es miembro de esta sociedad — o, más exactamente, de las diferentes sociedades: doméstica, profesional, civil, a que pertenece y que tan poderosamente le ayudan a realizar su fin, su ideal de hombre —, viene obligado, para compensar la ayuda así recibida, a cooperar a la prosperidad general con que se beneficia de su parte. De ahí la necesidad de una moral social, que, desde luego, en ningún caso le forzará a sacrificar a la sociedad su fin último personal, su felicidad de la otra vida, puesto que ha sido hecho para solo Dios, no para sus semejantes. Resulta de esto:

1.º Que el hombre no tiene por *fin único* ni por *deber único* el contribuir al bien común de la sociedad temporal de acá abajo, como las demás criaturas corporales. La prosperidad social no es para él un fin, sino un medio más o menos directo de realizar su último fin absoluto. En consecuencia, las sociedades humanas no deben ser contrarias en sus fines ni en sus leyes al fin de la persona humana, que, en semejante caso, es por derecho independiente de ellas; una ley civil inmoral, por ejemplo, puede y debe ser violada (Cf. n.º 807).

2.º Que si el hombre, considerado como una *persona,* es superior a las sociedades de que forma parte acá abajo, en cambio, como *individuo,* como *miembro* de una sociedad, debe subordinar su actividad al bien común, puesto que el bien del todo es mejor en sí que el de la parte en cuanto tal, en el mismo orden, así como el bien del cuerpo es superior al del miembro. De aquí que, en virtud de la ley natural, que le hace vivir en sociedad, venga obligado a sacrificar su interés individual temporal al del cuerpo social; a sacrificarse, verbigracia, por su familia o por su patria hasta el heroísmo, que entonces ha pasado a ser obligatorio. Sólo debería negarse a observar el deber social en el caso en que el cumplimiento del mismo le desviase de su fin último personal, por ser contrario a la ley moral que le conduce a éste.

El error de las teorías individualistas y altruístas exageradas proviene, pues, de una confusión entre los dos aspectos bajo los cuales puede ser considerado el hombre. Sus deberes *personales* resultan del hecho de ser él una persona destinada a alcanzar en solo Dios su fin último personal, que es la felicidad. Sus deberes

sociales dimanan del hecho de estar naturalmente destinado a ser un *individuo*, un *miembro* de sociedades múltiples, a cuyo bien de conjunto debe, por lo tanto, cooperar para que le ayuden más eficazmente a realizar su fin personal.

734. **Los deberes para consigo mismo.** — ¿Tiene el hombre deberes para consigo mismo? Al parecer, cabe dudar de ello, por cuanto: 1.º, el deber no es más que el respeto a un derecho y, cuando se trata de un derecho personal, es siempre potestativo renunciar a él, como reza el aforismo jurídico: *"Scienti et volenti non fit iniuria"*; 2.º, además, ¿de dónde vendría la fuerza obligatoria de semejantes deberes, si no es posible que uno se obligue verdaderamente a sí mismo?

A esta objeción suele contestarse con una respuesta insuficiente, indicando unos *principios de obligación sin fuerza*, incapaces de fundar verdaderos deberes; a saber: 1.º, la *sociedad*, que obliga al individuo a cooperar de su parte al bien común; exigencia muy vaga y que de suyo no se justifica; 2.º, la *dignidad personal*, que importa afirmar y desenvolver; ideal quizá noble, pero que no tiene en sí nada de obligatorio; 3.º, el *hombre "nóumeno"*, la personalidad inteligible, a cuya perfección serena debe tender el hombre "fenómeno", la personalidad empírica; desdoblamiento imaginario, que la autoridad de Kant no alcanza a erigir en inconcusa fuente de deberes.

La *moral tradicional* resuelve sin trabajo esta dificultad. El hombre es el *objeto* de esos deberes personales, no el principio, puesto que, al par de todo deber, se derivan de la ley divina, la cual impone a cada ser el desarrollarse, el tender de un modo necesario o libre, según su naturaleza, a su fin. La dignidad de la naturaleza inteligente que el hombre posee es, pues, el fundamento próximo de sus deberes para consigo y, en consecuencia, de los derechos que ellos le confieren, a los que no puede renunciar, por ser independientes de su voluntad.

Esta dignidad del hombre no debe ser exagerada, divinizada, como si él fuese su propia ley, independiente de todo dueño, fin en sí, según la expresión de Kant. Es, sin duda, la dignidad de un ser inteligente y libre, que no está destinado a ser instrumento de alguno de sus semejantes, pero también la de una criatura hecha para solo Dios y que debe alimentar la noble ambición de hacer fructificar todos los dones que ha recibido.

La Revelación cristiana nos muestra a esta criatura rescatada de sus faltas por la sangre de un Dios hecho hombre y admitida a participar de la vida divina; grandeza que eleva la humanidad hasta su Creador, de un modo mucho más bello y verdadero que la pretensa dignidad decantada por los filósofos racionalistas y que no es sino un orgulloso replegamiento de la criatura sobre su flaqueza e indigencia.

De entre los deberes del hombre para consigo, unos conciernen al cuerpo y otros al alma.

Artículo I

Deberes concernientes al cuerpo

735. **La conservación de la vida.** — La vida intelectual del hombre depende estrechamente de su vida orgánica, vegetativa y sensitiva. Obedeciendo, pues, al instinto natural que a ello le impulsa, debe emplear el hombre los medios, *al menos ordinarios,* de conservar su salud corporal, y aun su propio bienestar, con una alimentación suficiente, con el ejercicio, con la práctica de la higiene, con los cuidados que requiere una enfermedad, etc., a fin de poder cumplir sus deberes de estado: "*Mens sana in corpore sano.*"

Es, pues, útil, sobre todo cuando uno se dedica a trabajos intelectuales o lleva una vida ordinariamente sedentaria, cultivar los *deportes* — con preferencia los que desarrollan armónicamente el organismo —, para dar al propio cuerpo mayor fuerza, agilidad y resistencia. Ciertos deportes forman la voluntad, al propio tiempo que ejercitan los músculos, con la disciplina de una cooperación a un mismo fin común o con la perseverancia regular en el esfuerzo que exigen.

Pero es un despropósito atribuirles — como hay excesiva tendencia a hacerlo en nuestros días — el primer puesto en la formación de la juventud y en los estímulos que representan las públicas recompensas. Los trabajos de la vida intelectual, los ejemplos de una noble vida moral, son más fecundos para la prosperidad social que las obras de la fuerza muscular o las audacias de un temerario. Un ingeniero, que, tras largos y obscuros trabajos, realiza en la construcción, por ejemplo, de un avión, una mejora que preservará de la muerte a centenares de viajeros, merece ser alentado con espléndidas recompensas con preferencia al aviador, que, con gran arrojo y sangre fría, sin duda, lleva a cabo una atrevida acrobacia.

736. **La templanza.** — El cuidado del cuerpo no debe llegar, con todo, al extremo de halagarle, de buscar los deleites corporales en detrimento de la actividad del alma, desarrollando, así, bajo varias formas, una *sensualidad* que perjudica al organismo y quita el gusto de los placeres superiores. Uno de los más graves excesos en esta materia, aparte de la licencia, es el *alcoholismo,* el cual, acompañado o no de la embriaguez, mina poco a poco el cuerpo, degrada el entendimiento de ordinario hasta la demencia, debilita la voluntad y acarrea lamentables consecuencias para la familia, los hijos y la sociedad. Aquí es donde interviene la virtud de la *templanza,* esa virtud moderadora tan encomiada por los estoicos como medio de adquirir el entero dominio de sí y que también recomendaban los epicúreos para lograr reposados y continuos placeres.

737. **La castidad.** — Una de las formas más importantes de la templanza es la *castidad;* castidad conyugal en el estado de matrimonio y castidad completa fuera del matrimonio. Este deber de perfección personal — cuya observancia, lejos de perjudicar a la salud, como se dice muchas veces, preserva de las secuelas físicas, intelectuales y morales, tan funestas para el individuo, la familia y la sociedad, que acarrea la incontinencia — nos es impuesto no sólo por la moral católica, sino por la simple ley natural. En efecto, si, como veremos (Cf. n.° 772), la sociedad conyugal es el único medio conforme a la ley natural de asegurar la normal propagación del género humano, síguese de ello que esa misma ley natural prohibe fuera del matrimonio todos los actos de sí ordenados a tal fin, como los pensamientos, las palabras, las lecturas, las miradas y los deseos correspondientes, que vienen a ser otros tantos actos incoados. Cometerlos sería un grave desorden en el orden humano — elemento esencial de toda falta moral —, a saber, el abuso de medios con vistas a un fin anormal, el placer sensual buscado por sí mismo, independientemente de la noble función a que Dios lo ha vinculado.

Infiérese de ahí qué debemos pensar de la falsa máxima: "Hay que dispensar a la juventud", con la que se pretende excusar tantísimas torpezas, de consecuencias deplorables.

"Nadie ignora hasta qué punto todo el progreso social de la humanidad depende de la práctica de la castidad. Ella es, sin duda, el mejor criterio para distinguir la civilización de la barbarie. Desde el punto de vista fisiológico, castidad significa represión de las solicitaciones de los sentidos por consideraciones de conveniencias estéticas y morales.

Las circunstancias sugieren y suscitan en el cerebro estas consideraciones, las únicas capaces de determinar directamente la conducta, domeñando o regulando los impulsos del instinto.

"En la vida psíquica, reservada por entero al cerebro, reaparece la misma distinción entre las consideraciones de lo inmediato y de lo remoto. En todas las épocas, el hombre que subordina su acción a los fines más remotos ha parecido dotado de más alta inteligencia. Tenemos ahí un criterio que nos permite apreciar el valor de los hombres y alinearlos a lo largo de una escala continua, donde se encuentran sucesivamente, yendo de abajo hacia arriba, el vagabundo que vive de hora en hora; el bohemio, cuyo pensamiento no rebasa el día presente; el celibatario, que limita sus ambiciones a su propia vida; el padre de familia, que trabaja para la siguiente generación; el patriota, que piensa en una comunidad entera y en numerosas generaciones; en fin, el filósofo y el santo, que abarcan la humanidad y la eternidad." (W. JAMES, *Compendio de Psicología.*)

738. **El ascetismo.** — La templanza puede llegar hasta la privación de lo superfluo legítimo y aun de lo necesario, y hasta la voluntaria prosecución del sufrimiento, recibiendo entonces el nombre de *ascetismo.*

Difícilmente justificable si no tiene otro fin que el de macerar el cuerpo o granjearse la admiración de los hombres, es digno de alabanza cuando se inspira en un deseo racional de asegurar al entendimiento y a la voluntad un dominio más poderoso sobre las partes inferiores de nuestro ser, siempre propensas a satisfacerse en detrimento de tales facultades, a condición, con todo, de que no impida cumplir los deberes de estado. ¿Se abreviarán, por ventura, los días de nuestra existencia con una vida tan austera? Precisamente suele ocurrir lo contrario; mueren más personas por haber comido demasiado que por haberse alimentado escasamente. Y aun cuando no sucediera así alguna vez, ello no bastaría para condenar el ascetismo; muchísimas personas acortan la vida para subvenir a sus necesidades corporales y nadie piensa en recriminárselo.

Algunos sostienen que el ascetismo es por lo menos estéril para la sociedad y que, en vez de tales privaciones, en vez de causarse sufrimientos mortificándose, sería preferible dedicarse a trabajos útiles a los demás. Mas, aparte de que el ascetismo adopta con frecuencia esa forma de sacrificio, en favor, por ejemplo, de los ancianos, de los enfermos, etc., eso es olvidar que el hombre acrecienta con ello singularmente el valor de su personalidad y, por lo tanto, también el de su sana influencia social, dando a todos un noble ejemplo. ¿No se ha comprobado, por otra parte, que allí donde florece un ascetismo racional se deja sentir más y más la caridad fraterna?

A estos motivos de orden natural debe añadir el cristiano el motivo de la expiación de las propias faltas, de las satisfacciones que se ha permitido ilegítimamente, con la renuncia de sí mismo y la idea de compartir la gloria de su Salvador en la medida en que se haya voluntariamente asociado a sus padecimientos.

739. **El suicidio.** — La principal ley negativa concerniente a nuestro cuerpo es la que nos prohibe el *suicidio,* ese *acto con que, por su propia autoridad, se mata uno mismo directamente.*

Condenado en la antigüedad por Pitágoras y por Sócrates, y excusado por Platón, fué exaltado por los estoicos y los epicúreos. Hoy día, si es reprobado por los espiritualistas y por Kant, más de un moralista lo juzga con harta indulgencia o se contenta con advertir, como Durkheim, que este hecho social se multiplica con la difusión de la instrucción (atea), con el aflojamiento de los lazos familiares, con las quiebras y con la destrucción de las creencias religiosas, factores todos que disminuyen en los individuos la conciencia de sus deberes para con Dios o para con sus semejantes.

El suicidio es *contrario a la ley natural.* En efecto:

1.° Viola la *justicia con respecto a Dios.* Al par de todo ser inteligente, el hombre está directamente ordenado a Dios como a su último fin; está destinado a Él, y, por lo tanto, no se pertenece a sí plenamente, no es dueño absoluto de sí mismo, sino sólo en cuanto lo permiten los derechos de Dios, árbitro de la vida y de la muerte. Sólo es dueño del empleo de su vida, no de su vida misma; tiene el dominio de uso de ésta, no el dominio perfecto. Sócrates comparaba acertadamente el hombre al soldado colocado por su jefe en un puesto de combate; y decía que el matarse equivale a desertar de su puesto antes de haber sido relevado. (PLATÓN, *Apología de Sócrates,* XVI.)

2.° Viola el *amor que uno se debe a sí mismo,* al contrariar la tendencia más fundamental del ser humano, como de todo ser: la de conservar la propia existencia y de resistir a todo cuanto pueda atentar contra ella.

3.° Viola el deber que tenemos de *cooperar al bien común,* siquiera con el ejemplo de paciencia en las pruebas que podemos dar a los demás, verbigracia, en una enfermedad incurable. (Estos dos últimos argumentos, aislados del primero, serían insuficientes para probar la tesis.)

Substraerse a las penalidades de la vida o al deshonor mediante el suicidio, lejos de ser un *acto de valentía,* como suele decirse,

es muestra de gran cobardía frente a un prolongado sufrimiento físico o moral, que, por el contrario, debería aprovecharse para expiar las propias culpas.

Asimismo, y por análogas razones, está prohibida la mutilación del cuerpo, aun hecha con las mejores intenciones, como no sea para salvar la propia vida, por ejemplo, en las intervenciones quirúrgicas.

Artículo II

Deberes concernientes al alma

740. **Su importancia.** — Débese al alma, forma substancial del compuesto humano, el que el hombre sea hombre, no pudiendo, por lo tanto, realizar éste su último fin si no da a las actividades superiores su pleno desenvolvimiento. Éste consistirá en que ellas se ejerciten armónicamente, con orden, conforme al valor respectivo de cada facultad, estando subordinadas las potencias vegetativas y sensitivas a la inteligencia y a la voluntad, a quienes compete la primacía, puesto que solamente ellas elevan al hombre sobre el animal. De ahí dimanan:

1.° El deber *negativo* de no sacrificar el alma ni los bienes del alma, como el honor y la inocencia, a la vida corporal, perdiendo por lo mismo lo que da valor a la vida. Tal es el pensamiento de Juvenal:

Summum crede nefas vitam praeferre pudori
Et propter vitam vivendi perdere causas.

2.° El deber *positivo* de desenvolver las facultades según su importancia relativa. Así, por lo que concierne a las facultades *sensitivas,* debemos: *a*) afinar y disciplinar las facultades de conocer, sobre todo la imaginación, al servicio de la razón; *b*) dirigir, utilizando sus "pasiones" (Cf. n.° 335), el apetito sensitivo — la sensibilidad, diríase hoy día —, sin ahogarlo en la insensibilidad contra natura preconizada por los estoicos y por Kant, pero sin darle tampoco una influencia preponderante en nuestra vida por sentimentalismo o diletantismo; ascetismo de la imaginación y del "corazón" harto olvidado en nuestros días, sobre todo bajo la influencia del Romanticismo. Mas los deberes principales conciernen al entendimiento y a la voluntad, e importa insistir en ellos.

741. **Deberes concernientes al entendimiento.** — Facultad primordial del hombre, el entendimiento le distingue de todas las criaturas visibles, y a él incumbe ilustrar y dirigir la voluntad libre. Por esto debe el hombre nutrirlo y respetar las leyes de su actividad normal.

1.° *Nutrirlo,* en primer lugar, con las verdades metafísicas y morales que necesita para realizar su fin último y que busca naturalmente — y también con las verdades reveladas, si Dios se digna enseñarle directamente el camino que debe seguir para alcanzar su verdadera felicidad —; en segundo lugar, con los conocimientos indispensables al ejercicio del arte o profesión que deberá ocupar su vida de hombre, de suerte que pueda cumplir bien sus deberes de estado.

Llámase *deberes de estado* el conjunto de los deberes especiales que indican a cada uno lo que ha de hacer en su condición social para portarse en ella dignamente, de una manera racional, verdaderamente humana. Cumpliéndolos lo mejor posible, por humildes y obscuros que sean — no soñando con situaciones más brillantes o con heroísmos quiméricos —, es, sobre todo, cómo el hombre realiza su perfección moral relativa, su perfección humana personal, y marcha certeramente, por el camino en que la Providencia le ha colocado, hacia la felicidad de la otra vida, al mismo tiempo que se hace más útil a la sociedad.

También al cumplimiento principalmente de los deberes de estado hay que aplicar esa cualidad moral, intelectual al par que voluntaria, consistente en el gusto, el amor, el esmero por el *trabajo bien hecho,* por lo perfecto, lo acabado, en el horror al poco más o menos, al desaliño, a la obra hecha de cualquier manera; cualidad muy apreciada un día, principalmente por nuestros obreros y por nuestros artistas y escritores. ¡Cuántos de sus trabajos, a veces muy modestos, se habrían podido apropiar la frase que Memling escribió con humilde arrogancia al pie del magnífico relicario de Santa Úrsula que se admira en el hospital de Brujas: "Lo mejor que he podido." Esto es lo que llaman hoy día *conciencia profesional.*

2.° *Respetar su actividad,* dejándolo ejercer según sus leyes propias, según las leyes internas del pensamiento, al abrigo de toda violencia del exterior. Estas leyes quieren que piense objetos bien precisos, con ideas claras; que razone lógicamente, de acuerdo siempre consigo mismo; que no preste un asentimiento cierto, no formule un juicio firme ni admita como verdadera una proposición si no está determinado por la evidencia de la relación que en ellos afirma, o al menos de su credibilidad.

Tal es la verdadera *libertad interior del pensamiento,* libertad

de toda coacción — la única posible aquí, por ser el libre albedrío propio de la voluntad — por la cual una actividad cualquiera puede tender a su fin, ejercerse conforme a sus propias leyes, sin verse detenida o desviada por ninguna extraña influencia. Tal es la verdadera "autonomía del espíritu", que para él consiste en ser independiente: 1.°, no de su objeto, que él pueda construir a su antojo, siendo así que, al contrario, le es impuesto por su misma constitución de facultad cognoscitiva del ser, del que nuestro entendimiento, pura potencia en el orden del conocer, depende totalmente en su ejercicio; 2.°, sino de todo aquello que no es su objeto (por imponérsele el ser con una evidencia determinante), es decir, de las ideas vagas, de las pasiones, de los intereses, de los prejuicios, incluso muy nobles, que no tienen justificación razonable.

La *libertad de pensamiento* no es, pues, como se figuran muchos en nuestros días: 1.°, afirmar lo que nos place porque nos place; 2.°, substraerse con un esfuerzo contra natura a las leyes del pensamiento que expresan las leyes fundamentales del ser, objeto de aquél, a la manera que la libertad de hacer multiplicaciones no consiste en prescindir de las leyes de esta operación; 3.°, dárselas de escéptico universal, por vanidad o por ignorancia; 4.°, sobre todo, negar el propio asentimiento a las afirmaciones de una autoridad, humana o divina, aunque sea evidentemente creíble, como hacen los sedicentes "librepensadores", que, en realidad, son los menos libres de los pensadores, tiranizados por sus prejuicios antirreligiosos. La docilidad intelectual ¿no es, por el contrario — como lo indica la etimología del vocablo *(doceo)* —, la primera condición del desarrollo del entendimiento por ese medio natural — de suma importancia en un ser social como el hombre — que llamamos enseñanza? (Cf. n.° 423).

Cuanto a la *libertad interior de conciencia,* libertad de elegir conforme al propio gusto cualquiera religión o de no admitir ninguna, no existe ni de derecho ni de hecho. En tal punto determinado de la verdadera religión, la verdad puede ser sólo una; y si es conocida del espíritu, tiene derecho a su adhesión intelectual. Por otra parte, Dios ha rodeado la verdadera religión — sobre todo en el momento de revelárnosla — de unos signos de credibilidad harto manifiestos para que pueda ser discernida por todo el que la conoce (Cf. n.° 818).

En el capítulo siguiente estudiaremos la libertad de manifestar exteriormente todas las propias opiniones (Cf. n.° 747).

742. **Deberes concernientes a la voluntad.** — Si el entendimiento es en sí la más noble facultad del hombre, no por ello es

menos a la voluntad — impulso hacia el bien todavía no adquirido — a quien incumbe acá abajo hacernos alcanzar nuestro fin último, término de nuestra vida terrena, en la que no basta conocer simplemente a Dios, sino que es preciso ir a Él con el amor afectivo, para poseerle después en la otra vida (Cf. n.° 644). La actividad intelectual, por nobles que sean los goces que reporta la sola conquista de la verdad, debe tener una finalidad superior: pensar bien para bien obrar. Por definición, la realización de nuestro fin último debe regir toda nuestra vida; por esto nuestro primer deber consiste en *alumbrar la marcha de la voluntad* hacia el supremo Bien a la luz de una conciencia recta y delicada, y en afianzar los propios pasos con sólidas convicciones intelectuales sobre las verdades del orden moral.

Pero no hay que pararse aquí; por cuanto, contrariamente a lo dicho por Sócrates, Platón o Descartes, no basta conocer el bien moral para cumplirlo. Hay que *fortalecer,* además, la *voluntad* con hábitos moralmente buenos, con *virtudes* que hagan al hombre verdaderamente dueño de sí mismo, capaz de dirigir la vida con perseverancia hacia su verdadero bien, a despecho de las contrarias tendencias de la sensibilidad; virtudes generales, que hacen el hombre de voluntad (Cf. n.° 371); virtudes particulares, que se resumen en las cuatro virtudes "cardinales" de los escolásticos: la prudencia, la fortaleza (que tanto se manifiesta por el valor como por una serena paciencia), la justicia y la templanza (Cf. n.° 685).

El hombre, para afianzar su voluntad en la prosecución del bien moral, puede llegar al voluntario renunciamiento de tal uso de su libertad mediante los *votos de religión;* don que, una vez hecho a Dios, obliga en conciencia, no pudiendo ser anulado sino por la autoridad religiosa, la única que acá abajo representa a Dios en esta materia.

A partir de J. J. Rousseau y de Kant, se ha hablado mucho de la *autonomía de la voluntad humana.* Si se toma esta expresión en el sentido etimológico, claro está que es falsa, por cuanto la voluntad del hombre no se da a sí misma su ley moral, antes la recibe de Dios con fuerza obligatoria, mediante la voz de la conciencia; y por cuanto está demasiado expuesta a errar para ser erigida en regla de sí misma. Por esto la única actitud que cuadra al hombre es la de someterse de corazón y de acción a la autoridad divina, la cual le indica, así, el camino ideal que debe seguir.

La única libertad, la única autonomía razonable, consiste para él no en obrar conforme a su capricho, sino cual conviene a un ser ordenado

al Bien perfecto; es decir, con suma independencia respecto a las autoridades que son puramente humanas y no están investidas en modo alguno de la autoridad divina, y respecto a los bienes creados, que no son para él medios de conseguir su verdadero bien: servidumbres, todas, indignas de su naturaleza inteligente, hecha para solo Dios (Cf. número 382).

Capítulo IX

MORAL PERSONAL

§ II. — *Los deberes para con nuestros semejantes*

Art. I. — Deberes para con la persona del prójimo.
Deberes relativos al cuerpo — al entendimiento — a la voluntad — a la libertad individual — a la libertad de pensamiento — al honor.

Art. II. — Deberes concernientes a los bienes materiales ajenos.
El derecho de propiedad. — El problema. — Legitimidad de la propiedad individual. — Sus límites. — El socialismo. — Crítica. — El marxismo. — La apropiación. — La herencia.

Art. III. — Deberes concernientes al trabajo ajeno.
El contrato de trabajo. — El trabajo. — La división del trabajo. — Los diferentes factores de la producción. — La parte del capitalista. — La retribución de los empleados. — Los beneficios del patrono. — La cuestión social. — El liberalismo económico. — La asociación profesional. — Función de la autoridad civil y religiosa.

Estudiaremos sucesivamente nuestros deberes concernientes: 1.°, a la persona del prójimo; 2.°, a sus bienes materiales; 3.°, a su trabajo.

Artículo I

Deberes para con la persona del prójimo

743. **Deberes relativos al cuerpo ajeno.** — El principal de estos deberes consiste en *respetar la vida* ajena. Está prohibido ma-

tar o mutilar a quienquiera que sea, por propia autoridad privada, sin una razón proporcionalmente grave.

Así no es lícito: 1.° Batirse en *duelo privado,* so pretexto, verbigracia, de liquidar una cuestión o vengar un ultraje. Semejante lucha, concertada de antemano, en la que uno se expone simultáneamente a un homicidio y a un suicidio, es un medio irracional para conseguir el fin apetecido y una práctica nociva a la sociedad, a quien priva inútilmente de sus miembros. 2.° Dar la muerte a un *tirano,* puesto que un particular no tiene ningún derecho sobre su vida; aparte de que así se corre el riesgo de trastornar todavía más el orden de la sociedad y de exponer a ésta a terribles represalias.

Sin embargo, es lícito: 1.°, a un *verdugo* o a un *soldado* en guerra matar a quien le corresponda, para cumplir el deber que la sociedad le ha confiado; 2.°, a un *particular,* atacado en su vida, en su pudor o en sus bienes materiales de alguna importancia, no para vengar una simple injuria, defenderse en el mismo instante — *cum moderamine inculpatae tutelae,* es decir, según la medida en que es necesario para rechazar el actual peligro — y aun matar, si hace falta, al agresor, quien a causa de su acción ha perdido todo derecho al respeto de su vida por parte de los demás. Dígase lo mismo cuando se trata de defender así a alguno de nuestros semejantes.

744. **Deberes relativos al entendimiento ajeno.** — Si el hombre no viene obligado a decir toda verdad — cosa que le prohiben el mismo secreto profesional, la caridad o la prudencia, sobre todo respecto a los niños, a quienes no hay que instruir prematuramente acerca de las torpezas de la vida —, no tiene derecho a engañar, a inducir conscientemente a error. La *mentira — locutio contra mentem* = locución contraria al pensamiento —, expresada con signos o palabras, para divertirse, por interés o con el fin de dañar, está prohibida por la ley natural.

En efecto, es un acto intrínsecamente malo por dos motivos: 1.°, por emplearse en ella un medio — el lenguaje — de un modo contrario a su necesario fin natural, que es la expresión del propio pensamiento a otro, condición esencial de la vida en sociedad; es, pues, *obrar contra el orden natural de medios a fin* establecido por Dios; 2.°, porque con ella *se induce directamente a error* el entendimiento ajeno, naturalmente hecho para la verdad, lo que es igualmente frustrar a un ser su fin natural: segundo desorden. Notemos, por otra parte, que es ya en la simple voluntad de decir una

cosa falsa, no necesariamente en la de inducir al prójimo a error, donde radica la malicia esencial de la mentira. (S. Th., 2.ª 2.ae, q. 110, a. 1.)

Con todo, la *restricción mental* — frase equívoca, a propósito para sugerir lo mismo nuestro pensamiento que un pensamiento diverso al espíritu del interlocutor — es lícita para salvaguardar un secreto, a condición de que no exista otro medio de hacerlo o de que una ley superior no nos obligue a revelarlo. En efecto, esto no es un acto intrínsecamente malo, por cuanto sólo produce el error indirectamente y, por otra parte, reporta el bien superior del secreto guardado. Hay aquí una aplicación de la regla general concerniente a los actos voluntarios en que se prevé un efecto indirecto malo.

Grocio, Puffendorf, la mayoría de los autores protestantes y aun algunos católicos, escudándose en ciertas expresiones menos cautelosas de San Agustín, definen la mentira: "*Locutio contra verum debitum.*" En opinión de ellos la malicia de la mentira consiste únicamente en *violar el derecho ajeno a la verdad,* de suerte que se puede mentir delante de una persona a quien se juzga sin derecho a conocerla. Pero esta teoría olvida la malicia esencial al desorden que hay en la mentira y conduce a la destrucción de toda confianza entre los hombres — condición necesaria de toda vida en sociedad —, por cuanto cada uno siempre podría recelar que su interlocutor no le reconoce el derecho a la verdad.

Es necesario advertir que no hay mentira en ciertas fórmulas urbanas cuyo verdadero sentido está al alcance de todo el mundo, por ejemplo: "El señor no está en casa"; ni en las palabras, de hecho contrarias a la verdad, que se pronuncian en ciertas circunstancias en las cuales el interlocutor sabe de sobra que no suele decirse toda la verdad; por ejemplo, en las palabras esperanzadoras que se dirigen a un enfermo desahuciado; en las chanzas que fácilmente pueden ser conocidas como tales, etc.

745. **Deberes relativos a la voluntad.** — El primer deber que nos incumbe respecto a la voluntad ajena consiste en no desviar al prójimo, con palabras o con el ejemplo, de la consecución de su último fin personal, arrastrándole al mal; en otros términos, en no serle causa de *escándalo,* especialmente si se trata de humildes y de niños, menos capaces, por lo general, de defenderse contra la fuerza del ejemplo. Es, pues, una falta gravísima corromper los espíritus o pervertir las costumbres con la enseñanza o los escritos.

Mas los principales deberes relativos a la voluntad son los que

atañen a la libertad de nuestros semejantes; no a su interno libre albedrío, a cubierto de toda fuerza humana, sino a su libertad externa, ya individual, ya de manifestar su propio pensamiento o su religión.

746. **Deberes relativos a la libertad individual.** — Siendo todos los hombres iguales en naturaleza, nadie puede exigir ni impedir un acto exterior ajeno, a no ser que se tenga a ello un derecho personal determinado, se esté investido de una autoridad social legítima o se trate de impedir la violación de derechos inalienables, verbigracia, un suicidio o un asesinato. Esto nos lleva como de la mano a estudiar la legitimidad de ciertas condiciones sociales en las que la actividad de una persona depende más o menos de la voluntad ajena; a saber, la esclavitud, la servidumbre y el famulato.

1.° La *esclavitud,* tal como la practicaban, antes de Jesucristo, casi todas las naciones paganas, en las que el esclavo era considerado como una bestia de carga, sin derechos — el esclavo es un bien dotado de alma, escribía Aristóteles en su *Política,* I, II, 43 —, es contraria al derecho natural, ya que la persona humana ha sido creada directamente para Dios, no para sus semejantes.

Sin embargo, hay que proceder lentamente cuando se quiere suprimir la esclavitud en ciertos pueblos donde se halla muy difundida, a fin de evitar las terribles violencias y las luchas fratricidas a que se entregan de la noche a la mañana las masas libertadas, como ocurrió con los negros de las Antillas, libertados por la Legislativa en 1791. La Iglesia católica, bien penetrada de esto, comenzó por predicar la benevolencia a los amos y la sumisión a los esclavos, para ir modificando poco a poco la legislación y las costumbres.

2.° La *servidumbre* es un estado inferior de la persona humana, pero no está prohibido por la ley natural. En efecto, el siervo, permaneciendo de ordinario adscrito por siempre a la tierra de su señor, se veía considerado como una persona y disfrutaba de ciertos derechos, entre otros el de tener una familia.

3.° El *famulato* es conforme a la ley natural. Presenta ventajas tanto para la familia, a quien ayuda, como para el individuo, que, incapaz por una razón cualquiera de fundar un hogar, puede así gozar de los beneficios de la vida en familia. Mas, para esto es preciso que los criados se interesen de veras por el bien de la familia y que ésta, a su vez, les permita beneficiarse realmente de las ventajas materiales y morales de la vida doméstica, considerándolos como

miembros de la casa *(domus — domestici)*. Por desgracia, en nuestros días los criados, bajo el influjo del liberalismo individualista y a menudo como consecuencia del egoísmo y de la desidia de los amos, se ven reducidos a la categoría de obreros asalariados de paso, que se desinteresan de la familia y no forman ya parte de ella.

• 747. **La libertad de pensamiento.** — No se trata aquí de la libertad interna de pensar — libertad que, después de todo, no existe razonablemente ante una evidencia que imponga la adhesión del espíritu (Cf. n.° 741), sino de la libertad externa de *manifestar el propio pensamiento.* Ésta sólo es respetable en los demás cuando los pensamientos expresados no contienen cosa alguna nociva al orden moral o religioso; en caso contrario, se tiene el derecho y a veces el deber de protestar — si se es intelectualmente capaz de ello —, de defender la verdad o de proteger la inocencia; y los poderes públicos, velando por el bien común, deben impedir que causen semejante daño incluso las personas de buena fe, las cuales, aunque no cometan en ello ninguna falta moral personal, no dejan de perjudicar a los demás.

Infiérese de ahí qué debemos pensar de la *tolerancia,* de esta palabra tan discutida y tan discutible.

1.° En el *sentido propio,* significa la actitud de los particulares, y sobre todo del poder civil o religioso, que permiten, que toleran un mal, verbigracia, la enseñanza de doctrinas contrarias a la religión, a la moral, al bien público, para evitar mayores males; actitud legítima a la que en nuestros días obliga con harta frecuencia la perversión de los espíritus.

2.° En el *sentido usual moderno,* designa el respeto general hacia todos los sentimientos, hacia todas las convicciones sinceras — buenas o malas — de nuestros semejantes, porque nos son iguales en naturaleza; pero en este caso:

a) Si se trata de opiniones *buenas o indiferentes* al orden social o puramente internas, no hay lugar a "tolerarlas", sino a alentar las primeras y a no ocuparse en las segundas. La palabra está entonces mal escogida.

b) Si se trata de opiniones *perversas,* difundidas entre el público, nos hallamos frente a una cosa, frente a una actitud que ya no es justificable. La autoridad religiosa en su esfera, la autoridad civil en la suya (v. gr., mediante la censura), para salvaguardar el bien público que les está confiado, y proporcionalmente los particulares según sus medios de acción, tienen el derecho natural y a menudo el deber de oponerse a ello; derecho del cual un bien superior puede accidentalmente obligarles a no usar, "tolerando" el mal en el sentido propio de la palabra.

Negar este derecho es pretender que el error tiene los mismos dere-

chos sobre el entendimiento humano que la verdad, o que ésta no puede ser conocida y que, en consecuencia, todas las opiniones tienen igual valor (escepticismo); o bien que la verdad triunfará de por sí fatalmente del error, o todavía que toda convicción, por el hecho de ser sincera, debe ser respetada aun cuando debiese perturbar el orden moral o social.

La intolerancia así entendida — y harto poco practicada en nuestros días, según el testimonio de las personas decentes, por ejemplo, contra la pornografía o el antipatriotismo — no es orgullo u odio al prójimo; antes al contrario, revela un amor intrépido, a veces heroico, a la verdad, así como a la sociedad, que no nos resignamos a ver enervada por unos errores funestos, y a nuestros semejantes, a quienes procuramos preservar de peligrosas ilusiones.

748. **Deberes relativos al honor ajeno.** — El primero de los bienes espirituales del hombre es el honor, la buena reputación. En toda sociedad es él una condición indispensable para la confianza mutua y un poderoso freno contra el vicio, por lo mucho que se teme perderlo. Cada cual tiene, pues, el deber de procurárselo y el derecho de no verse privado de él injustamente.

Puede lastimarse la buena reputación ajena:

1.° *Interiormente,* con el *juicio temerario,* que sólo es una falta cuando, plenamente deliberado, se funda en unas razones manifiestamente insuficientes.

2.° *Exteriormente,* ora con *ultrajes* inmerecidos, ora con la *calumnia,* acusando a alguno falsamente, ora con la *murmuración,* revelando sin grave motivo algo que no es público y es capaz de ocasionar daño al prójimo; se convierte esta última en *delación* cuando se expresa ante la autoridad encargada de infligir castigos.

La murmuración es también contraria a la justicia, contra lo que suele decirse; ya que por una falta oculta — y menos todavía por un simple defecto o una involuntaria situación desgraciada — no se merece un deshonor público, tanto menos cuanto que semejante revelación malévola, caso de generalizarse, tendría por funestas consecuencias turbar la paz pública, multiplicar los escándalos, hacer más difícil la enmienda, invitar a la obstinación en la falta o llevar a la desesperación.

Hay derecho, no obstante, a despojar a otro de una autoridad o prestigio inmerecido, del que se sirve para seducir los espíritus y corromper las costumbres, sobre todo de las masas crédulas. Nuestro Señor Jesucristo dió con frecuencia ejemplo de esto a propósito de los fariseos, que abusaban de su injustificada reputación de judíos modelos para pervertir, a veces inconscientemente, a sus correligionarios (Cf. San Mateo, XXIII, 13-37).

Sin embargo, la defensa del propio honor no es un motivo suficiente para matar o herir en el mismo momento, ni para batirse en duelo más tarde, medios que de hecho no reparan el honor y que engendrarían continuos males.

Artículo II

Deberes concernientes a los bienes materiales ajenos

749. **El derecho de propiedad.** — La justicia exige que respetemos el *derecho de propiedad* de cada uno, ese derecho de retener como propio lo que legítimamente se ha adquirido, de usar, disfrutar y disponer de ello con exclusión de los demás dentro de los límites de la ley, según la célebre definición del Derecho romano: *Ius utendi, fruendi et abutendi, exclusis aliis, quantum iuris ratio patitur.*

Tenga por objeto un bien de producción — campo, fábrica, mina, etc. — o de consumo — alimentos, vestidos, habitación —, el derecho de propiedad se distingue de la *posesión,* la cual es un hecho que puede corresponder o no a un derecho de propiedad real.

Desde el punto de vista del sujeto que la disfruta se distingue la propiedad: 1.°, *común,* derecho a disfrutar de una cosa compartido por todos, verbigracia, del aire; 2.°, *privada,* que empieza allí donde alguno es excluído y que comprende indefinidos grados: propiedad familiar, corporativa, comunal, nacional, etc.; 3.°, *individual,* reservada a una sola persona con exclusión de todas las demás.

750. **El problema.** — El hombre tiene el deber y, por lo tanto, el derecho de conservar, mantener y desenvolver su vida personal, y la de los suyos si es cabeza de familia; vida sujeta a unas condiciones materiales de nutrición, habitación y vestido a las que le es imposible substraerse. Los recursos del mundo que le rodea, mundo inanimado o mundo viviente de las plantas y de los animales, están evidentemente destinados a este uso, tienen por fin el sustento y el bienestar de la vida humana.

Mas ¿de qué modo, bajo qué régimen de propiedad, esos bienes materiales, cuya fecundidad y utilización inmediata son la mayor parte de las veces fruto de la actividad humana — ¡cuán complejo

es el trabajo que exigen, por ejemplo, la elaboración del pan y del vino, la confección de un vestido, la construcción de una casa! —, realizarán mejor su función de medios respecto a dicho fin? ¿Será siendo propiedad privada de unos grupos más o menos vastos, o siendo propiedad estrictamente individual de cada uno?

Respecto a los *bienes de consumo,* hoy día se admite generalmente la propiedad individual en el momento de su uso; mas, cuando se trata de los *bienes de producción,* no sucede lo mismo. Los *socialistas,* a través de las múltiples variedades de sus teorías, convienen en negar, en semejante materia, la legitimidad de toda propiedad individual — y familiar — que, por tanto, conviene ante todo establecer.

751. **Legitimidad de la propiedad individual.** — Es legítimo por derecho natural todo medio necesario a un fin natural legítimo, y tal es, a no dudarlo, el caso de la propiedad individual de los bienes de producción con respecto al sustento de la vida humana, de una manera verdaderamente digna, en el marco de la sociedad civil, cualquiera que sea. En efecto:

1.° La mayoría de los *bienes de producción* no pueden servir para el sustento de la vida humana sino gracias a una labor tenaz y compleja; y en todo caso, incluso cuando son inmediatamente utilizables, en breve resultan insuficientes para las necesidades de la humanidad si no los hace más fecundos la industria humana. Ahora bien, según el testimonio de la experiencia universal, el principal estímulo del trabajo, cualquiera que sea, intelectual o muscular, es el interés personal, la idea de beneficiarse uno a sí mismo y de lograr que su descendencia se beneficie con los frutos de la producción tanto más copiosamente cuanto mayor sea el trabajo en ella empleado. "Nada estimula tanto la actividad, nada sostiene tanto el esfuerzo, nada desarrolla tanto la iniciativa y el ingenio, nada persuade tan eficazmente la moderación en el uso de los bienes y la prudencia en el empleo del ahorro, como la certeza de que será uno la primera víctima de las propias negligencias, de las propias torpezas y de las propias prodigalidades, y el primer beneficiario del propio trabajo, de la propia prudencia y de la propia moderación." (FALLON, *Principes d'économie sociale,* pág. 165. — Cf. ed. esp., pág. 189.)

Como reza el aforismo latino: "*Quae communiter possidentur communiter negliguntur*", lo que se posee en común es descuidado

por todos. Únicamente la propiedad individual puede hacer plenamente fecundos y suficientes para toda la humanidad, sin recurrir a ningún maltusianismo antinatural, los bienes de producción; de la misma manera que únicamente ella evita el despilfarro desordenado de los bienes de consumo.

2.° Siendo la propiedad personal de todo cuanto es necesario y aun útil a una vida conveniente según la posición social de cada uno la principal condición de la legítima *independencia real* de la persona humana con respecto a sus semejantes, no habría independencia ni dignidad posibles para el hombre, como tampoco para la familia, si uno y otra estuviesen de continuo a merced de una colectividad anónima y omnipotente en orden a todo cuanto es indispensable a su vida material, intelectual o moral.

3.° La *paz social* — tranquilidad del orden — sería continuamente turbada, en un régimen de propiedad común, por el descontento de los que atribuirían sus propias miserias a la sociedad — cuando, por el contrario, acepta uno fácilmente los sinsabores que sabe son debidos a una mala administración de sus negocios personales —, y por la envidia y rencillas entre los laboriosos y los holgazanes, entre los inspectores y distribuidores del trabajo y sus subordinados, etc.; tanto más cuanto la miseria general, que no tardaría en sobrevenir, haría las iras singularmente más violentas.

La verdad de esta doctrina es *confirmada:* 1.°, por la tendencia natural del hombre a poseer las cosas como propias, muy acusada en los mismos pequeñuelos; 2.°, por la práctica universal de todos los pueblos — aun de aquellos en los que la propiedad de algunos bienes raíces es común hasta cierto punto —; cuanto más escasean las riquezas naturales espontáneas, cuanto más densa es la población, cuanto más se desenvuelven la civilización, la complejidad de los lazos sociales y la susceptibilidad de la independencia personal, más se impone como necesaria la propiedad individual; 3.°, por los experimentos realizados en ciertos pueblos: ensayos de ciudades colectivistas practicados en América; ruina de la producción en Rusia, bajo el régimen bolchevista, que sólo pudo imponerse por la tiranía de las armas y, para subsistir, tuvo que ceder bien pronto un sitio a la propiedad privada.

752. **Límites de la propiedad individual.** — Estando los bienes materiales naturalmente destinados a las necesidades de todos y de cada uno, el régimen de la propiedad individual, que permite hacerlos más útiles a este fin, no debe extremarse hasta resultar nocivo al interés general en provecho de ciertos particulares.

De aquí que la autoridad civil, cuya función esencial consiste

en proveer al bien público, tenga el poder de determinar ciertos límites racionales y moderados al derecho natural de propiedad; por ejemplo: 1.°, de excluir de él ciertos bienes necesarios o útiles al ejercicio del gobierno, a la defensa nacional, verbigracia, las costas, los ríos, las carreteras, la fabricación de pertrechos bélicos, etc.; 2.°, de obligar a los propietarios de grandes bienes raíces a no dejar incultas las tierras indispensables para la alimentación autóctona de los habitantes: la propiedad, principalmente la territorial, tiene a menudo una función social; 3.°, de determinar ciertas restricciones demandadas por el interés común: servidumbres, expropiaciones, derecho de propiedad sobre el subsuelo, inspección de la explotación de ciertos bienes de interés público.

Además, en virtud de la ley natural que destina los bienes de la tierra al sustento de todos los hombres, sin excepción: 1.°, los ricos vienen obligados al deber de la caridad, invirtiendo sus bienes superfluos en favor de los pobres y evitando el derroche de su hacienda con lujos inmoderados y perjudiciales al bien público; 2.°, los pobres, en caso de extrema necesidad, tienen el derecho de tomar de los bienes pertenecientes a quienes pueden dárselos aquello que les es necesario para no sucumbir.

753. **El socialismo.** — Bajo el nombre de *socialismo* se comprenden todas las teorías que, más o menos totalmente, niegan la legitimidad de la propiedad individual y suelen extender a otras esferas conexas sus conceptos sobre la propiedad, profesando, por ejemplo, la unión libre, la educación de los niños por el Estado, el democratismo y el internacionalismo antipatriótico.

Muy a menudo el socialismo, no conteniendo nada de una doctrina teóricamente admitida, se reduce simplemente: 1.°, para los proletarios sin hogar, sin bienes y sin lazos sociales, a una ciega envidia — con frecuencia sobreexcitada por los abusos de la propiedad privada — hacia todos los que poseen, por legítimo que sea su título de posesión, por noble y caritativo que sea el uso que hacen de sus bienes; 2.°, para los dirigentes, a una etiqueta política, útil para escalar el poder y mantenerse en él, halagando, por una parte, las bajas pasiones del pueblo con promesas utópicas o criminales, y fomentando en secreto, por otra, movimientos sediciosos para atemorizar a la gente honrada y aparecer luego, por el apaciguamiento fácil de estas fingidas amenazas, como los salvadores del orden social.

Podemos distinguir tres principales formas del socialismo:

I. — El *comunismo absoluto,* que extiende la propiedad común

incluso a los bienes de consumo, antes de su uso. Esta teoría, que cuenta con pocos partidarios en nuestros días, es sostenida por Platón en su *República,* quien la extremaba hasta el punto de defender el comunismo de las mujeres y fué vigorosamente refutado por Aristóteles.

II. — El *colectivismo,* que reivindica la propiedad común de todos los bienes de producción y de los medios de transporte o de cambio, y la administración en común de la agricultura, de la industria y del comercio, retribuyendo el trabajo de cada uno con bienes de consumo, conforme a su duración media social.

Sostiene que, de este modo, gracias a un organismo central único, conocedor de las necesidades de la sociedad y regulador de la producción, se evitarán toda superproducción, todo paro forzoso, los inútiles dispendios de tiempo, fuerzas y trabajo debidos a la parcelación de la propiedad y al deficiente utillaje de las pequeñas empresas, el aumento de los precios efecto de tan numerosos intermediarios entre productores y consumidores, y las anormales ventajas de las industrias suntuarias; se suprimirá la competencia, los beneficios privados sobre los bienes raíces o los capitales, los dividendos, los alquileres, la especulación bursátil, el crédito, etc.

El más célebre teorizante del colectivismo es Carlos Marx, cuyo sistema expondremos más adelante (Cf. n.º 755).

Los colectivistas no están de acuerdo:

1.º Sobre el *sujeto* de la propiedad común; para los *internacionalistas* (Marx, Lenin), es el proletariado de todos los países; para los socialistas *estatistas* (Lassalle), el Estado; para los *sindicalistas* (C. G. T.), los sindicatos obreros o los profesionales; para los *libertarios,* las agrupaciones libres; para los *federalistas,* las federaciones de municipios.

2.º Sobre los *medios que hay que emplear* para substituir la propiedad privada por la propiedad común. Dos principales tendencias siguen manifestándose entre ellos: *a*) los *revolucionarios* únicamente confían en un rápido golpe de fuerza preparado por una huelga general de todos los trabajadores; *b*) los *reformistas* creen más seguro proceder por etapas progresivas, más o menos lentas, a fin de no provocar de parte de la sociedad burguesa, dotada de poderosos medios defensivos, una reacción violenta que retrasaría por largo tiempo el advenimiento del proletariado. Desarrollo de cooperativas, de sindicatos de inspiración socialista; socialización de ciertas industrias; continuas mitigaciones del código del trabajo, aun en detrimento de la producción nacional (ley general de las ocho horas, etc.); disminución progresiva de la fortuna adquirida — personal y familiar —, mediante impuestos injustamente progresivos o leyes contrarias a la herencia; difusión de las ideas socialistas en la enseñanza, la legislación y la jurisprudencia; preparación de competentes en los medios obreros,

etcétera; tal es la lenta evolución a que asistimos en Francia, desde hace largos años, y contra la cual no se han puesto bastante en guardia los encargados de defender el orden social.

III. — El *socialismo agrario* limita al suelo la propiedad común y la atribuye al Estado.

No hay que confundir con este socialismo agrario radical el sistema de Enrique George (1839-1897). Este economista niega, sin duda, la legitimidad de la propiedad individual de la tierra, pero no pretende trastornar el presente orden; solamente quiere que el Estado, en forma de impuesto único *(Single tax)*, que, según cree, bastaría para substituir todos los demás, retenga la plusvalía de las tierras — rurales o urbanas —, independiente de los capitales invertidos en adquirirlas y del trabajo empleado en mejorarlas (lo que Ricardo — 1772-1823 — había impropiamente llamado *renta* de la tierra).

754. **Crítica del socialismo.** — Sea cual fuere la forma en que se defienda, el socialismo presenta el inconveniente esencial de no poder ser llevado a la práctica sino mediante un robo — manifiesto o disfrazado —, cometido en perjuicio de los actuales poseedores, tanto más cuanto que de ordinario los bienes poseídos representan un largo trabajo, personal o familiar, que también ha contribuído a la prosperidad social.

Pasemos al detalle:

1.° El *comunismo absoluto* nunca ha podido ser llevado a la práctica por ninguna sociedad temporal. Despilfarro, miseria general, despotismo de una minoría de aprovechados que se imponen por la fuerza, tal sería en breve el balance de semejante régimen.

Si ha podido realizarse *en el interior* de las Órdenes religiosas — que conservan, no obstante, en cuanto Órdenes, la propiedad privada de ciertos bienes, aun de producción —, débese a que la vida religiosa descansa sobre un desasimiento de los bienes de este mundo, enteramente contrario a la sed de mayores goces terrenos que acucia a los socialistas, y a que puede contar con la caridad de los que se preocupan de proveer a sus necesidades temporales para permitirles consagrarse, sin cuidado material alguno, a sus obras espirituales.

2.° El *colectivismo* priva al hombre de todos los beneficios del régimen de propiedad privada que antes enumeramos (Cf. n.° 751). Sin duda, supone que el Estado — u otra sociedad cualquiera — proveerá a todas las necesidades del hombre con más justicia y más abundancia que en el actual régimen. Mas:

a) El individuo y la familia son anteriores a la sociedad civil,

que debe defender, no usurpar, sus derechos legítimos, salvo si son contrarios al bien común. Ahora bien, la propiedad privada es ante todo un estímulo incomparable para la producción, fuente de prosperidad general.

b) Esto equivale a encargar al Estado o a una agrupación cualquiera la imposible tarea de determinar exactamente el trabajo general que hay que aportar, y de distribuir luego este trabajo y sus productos de un modo equitativo y satisfactorio para todos. En efecto, esto exigiría una obediencia perfecta de parte de todos los ciudadanos, quienes, en virtud de la ley del menor esfuerzo, procurarían trabajar lo menos posible y en el trabajo menos penoso; un perfecto tino, prudencia y justicia en los funcionarios distribuidores e inspectores, en cuyo número todos desearían, desde luego, ser contados; en fin, la obligación de consumir inmediatamente lo recibido, so pena de hacer renacer la capitalización y la propiedad personal.

c) Los resultados más seguros de semejante régimen serían, de una parte, una producción floja, obtenida por coacción, por faltar el estímulo del interés personal (como sucedió con los soldados obreros de la retaguardia durante la Guerra Europea), y el despilfarro de los bienes de consumo; y de otra, envidias, disturbios, injusticias y una anarquía o un despotismo terribles, males todos infinitamente mayores que los realmente existentes en la situación actual, como harto lo demuestran las experiencias hechas en Rusia.

3.° El *socialismo agrario* reivindica la propiedad común de los bienes cuya explotación exige un trabajo muy penoso y, por lo tanto, un poderoso estímulo de interés personal, y quiere expoliar a los propietarios cuyos bienes representan la mayor suma de capital empleado y de paciente labor personal.

Cuanto a la teoría de Enrique George, prescindiendo de que parte de un principio falso, es imposible aplicarla en los países ya parcelados — salvo, quizá, en forma de impuesto retenido sobre los terrenos urbanos cuyo precio de venta haya subido mucho por razón de las circunstancias,—; sólo puede practicarse en los países nuevos, y aun con mucha moderación, a fin de no desalentar de antemano a los posibles adquisidores.

755. **La teoría de Carlos Marx.** — La más célebre de las teorías socialistas es la que *Carlos Marx* (1818-1883) expuso en su principal obra *El Capital*, notable por el *materialismo histórico* de que está impregnada y por su *concepto del valor*.

Según Marx, la vida individual, social y política de la humanidad

está *determinada únicamente por factores de orden económico* — la producción y la distribución de los bienes —, desenvolviéndose de una manera fatal a través de las sucesivas fases de una eterna lucha entre dos clases — la de los poseedores y la de los trabajadores, sea cual fuere su nombre —. Cada una de estas clases tiene interés en formar, aun por encima de las arbitrarias fronteras nacionales, una federación poderosa, para arrogarse la pujanza política y triunfar, así, de la otra. Éste es el triunfo que Marx señala como objetivo a la Internacional obrera, y para enardecerla trata de hacerle comprender la miseria y la injusticia de su condición mediante su *teoría del valor*.

El valor de cambio de los bienes, afirma Carlos Marx, consiste únicamente en el trabajo humano que su producción ha costado; es el único elemento común a los objetos tan diversos desde cualquier punto de vista que permutamos, conforme al cual puede apreciarse justamente el mutuo servicio prestado con su permuta. "Desde el punto de vista de su valor, todas las mercancías no son otra cosa que trabajo humano cristalizado." Así, el *valor* de un objeto equivale a la *cantidad de trabajo* que éste representa, es decir, a la *duración* del trabajo que cuestá a un obrero de aptitud y diligencia medias que ejercita su actividad en el marco normal de la producción en tal época determinada.

Ahora bien, en el régimen actual el obrero, en cambio del objeto por él producido, no recibe como salario sino una parte del valor que su trabajo y sólo su trabajo le ha dado; el patrono no le entrega sino lo que le es estrictamente necesario para su subsistencia, negándole el resto — la plusvalía de su trabajo —, para constituir el capital, que, retenido poco a poco, cada día y sobre cada obrero, tanto más copiosamente cuanto más tiempo trabajan los obreros y menos se les paga, sirve luego para suministrar los materiales de nuevas producciones, fuentes de nuevas plusvalías y de capital más importante. Así, paulatinamente, va aumentando la explotación de proletarios, cada vez más numerosos, por una clase cada vez más restringida de capitalistas, hasta el día del cataclismo final — que importa acelerar —, en que el actual régimen cederá el lugar al colectivismo. Entonces los productos serán repartidos según las prestaciones individuales, calculadas conforme a la duración del trabajo social medio; y en breve, indudablemente, a cada uno se le encargará un trabajo proporcionado a sus aptitudes personales y retribuído conforme a sus necesidades.

Mas: 1.°, el *determinismo histórico* en que se inspira Carlos Marx es desmentido no sólo por la *Psicología*, la cual nos muestra la voluntad humana influída por unos motivos más poderosos que las preocupaciones materiales (v. gr., el amor a la libertad, las tradiciones, las creencias religiosas, las convicciones políticas), sino también por la *Historia: a*) la marcha de la humanidad es, con frecuencia, determinada por acontecimientos fortuitos, por la aparición o desaparición de relevantes personalidades; *b*) los grandes movimientos de la Historia humana, el cristianismo, el budismo, el mahometismo, la Reforma, la Revolución de 1789, no han tenido por punto de partida o por causa hechos de orden económico; *c*) la distinción de clases, necesaria al orden de las sociedades complejas, de múltiples y diversas funciones, dista mucho de haber tenido siempre ese carácter de lucha implacable al cual atribuye Marx una importancia tan preponderante.

2.° La *ecuación fundamental: valor = trabajo* no resiste un examen reflexivo. No solamente no tiene para nada en cuenta el trabajo superior del ingeniero, del director del trabajo, del jefe de la empresa (Cf. n.° 759), sino que también hace caso omiso del valor intrínseco de la materia, moble o inmoble, inanimada o viviente, que se hace fructificar o se adapta al uso del hombre mediante el trabajo, y de las variaciones de valor causadas por las circunstancias externas de modas, oportunidad, necesidad, etc. El *valor de cambio* de los objetos —es decir, su equivalencia comercial con otros objetos, muy distinto de su valor de uso o, en otros términos, de la relativa importancia que les atribuímos a causa de los servicios que personalmente nos reportan— consiste en su importancia "en razón de su utilidad, de la abundancia o escasez de los objetos similares actualmente disponibles, de la intensidad de los deseos a que responden, así como por razón de los recursos y de la voluntad de adquirir de los que los buscan y de vender de los que los retienen en un mercado dado" (FALLON, *ibídem*, pág. 187. — Cf. ed. española, pág. 212).

3.° Respecto al *criterio de la productividad del trabajo social medio*, por el cual pretende fijar Cárlos Marx el valor de los productos de cambio, parece muy difícil de determinar, por razón de las indefinidas variedades del trabajo humano, cada una de las cuales reclama unas aptitudes, una preparación y unas fuerzas muy distintas, para las cuales no se ve una medida común.

756. **La apropiación.** — Por ley natural los bienes materiales están destinados al uso del hombre, no pudiendo, en general, llenar esta misión sino en cuanto son propiedad privada de una sociedad o de un individuo. Mas, si todos los bienes materiales están destinados a todos los hombres, por cuanto todos necesitan de ellos, en su origen no pertenecen a nadie todavía, siendo unos determinados hechos jurídicos los únicos que en la sociedad humana confieren el derecho abstracto de propiedad a tal individuo — o a tal agrupación humana — sobre tal bien concreto, y hacen que tal hombre, capaz por su naturaleza de poseer en propiedad, posea de hecho legítimamente tal bien; en otros términos, quienes autorizan la apropiación.

Estos hechos jurídicos, estos *títulos de propiedad*, son primitivos o derivados según supongan o no una posesión inmediata anterior. Son *primitivos:* 1.°, la *ocupación* de una cosa que no es de nadie *(rei nullius)*, sea física, verbigracia, de un animal, o moral, verbigracia, de un campo cercado; 2.°, el *trabajo* con que se da a una materia cualquiera un nuevo valor. Son *derivados:* 1.°, el *aumento* y la *fructificación* de un bien poseído; 2.°, el *paso* de una cosa poseída de un posesor a otro; paso que puede ser *natural*, como la herencia *ab intestato*, o por *entrega positiva*, como la donación entre vivos,

el testamento, la compra, la venta y otros contratos semejantes.

Todos estos modos de adquirir la propiedad son *legítimos:* 1.°, la *ocupación;* ya que el hombre tiene derecho a apoderarse de una cosa *nullius,* por cuanto tiene derecho a la propiedad y en tal caso no viola ningún derecho ajeno preexistente; 2.°, el *trabajo;* poseyendo el hombre el derecho de propiedad sobre su actividad, lo posee igualmente sobre el resultado de esa actividad; y es ésta una forma primitiva de adquirir la propiedad, por cuanto se puede trabajar en una cosa perteneciente a otro y tener, por consiguiente, el derecho de propiedad sobre el nuevo valor que así se le ha dado, a condición, no obstante, de indemnizar de la materia al dueño; 3.°, el *aumento* y la *fructificación;* por cuanto el que posee perfectamente una cosa posee las fuerzas, la actividad y los frutos de ella; 4.°, el *paso* de un posesor a otro mediante alguno de los modos antes citados; en efecto: *a*) quien posee perfectamente un bien puede disponer de él a su gusto, venderlo o darlo para que otro disfrute del mismo inmediatamente o más tarde; *b*) además, es una cosa conforme al bien de la sociedad humana, por cuanto la naturaleza social del hombre exige que pueda ayudar a sus semejantes, ora vendiéndoles, ora dándoles de sus propios bienes por donación o testamento; añádase que la idea de poder transmitir los propios bienes a los seres queridos impele a trabajar más y a no malbaratar lo que se posee, todo lo cual representa una ventaja para la sociedad; cuanto a la herencia *ab intestato,* reclámala el bien de la familia, al cual está inmediatamente destinada la propiedad individual.

Es, pues, falso que la propiedad, siendo todo común al principio, sea ahora *un robo* hecho a la comunidad, como dice Proudhon; por el contrario, al principio nada era de nadie, puesto que nadie tenía aún título alguno de propiedad respecto a tal bien concreto.

El derecho de propiedad concreta no proviene, pues, de un contrato libre en cuya virtud se hayan distribuído los bienes antes comunes, ni de la ley civil, posterior al individuo y a la familia. Con todo, si el poder civil no puede suprimir estos modos naturales de apropiación, correspondientes a unos derechos naturales del individuo y de la familia que debe defender, no usurpar, tiene la facultad de determinar sus formas o condiciones legales y aun la de limitar la acumulación de riquezas, verbigracia, inmuebles, si es perjudicial al bien común (Cf. n.° 752).

757. **La herencia.** — Entre estos títulos de adquisición el más atacado por los socialistas es la herencia, en la que denuncian una injusticia, un robo hecho a la sociedad, un fomento de la pereza, etc.

Sin embargo, es fácil demostrar la legitimidad de este título de

propiedad, por indignos que sean a veces los que de él se benefician. 1.º Responde a un sentimiento natural del hombre, inclinado a prolongar más allá de su efímera existencia su personalidad, con todo cuanto le es propio, como ideas, sentimientos, tradiciones, y, por consiguiente, también con todo aquello que la completa en calidad de propiedad personal, permitiéndole dar su pleno rendimiento. 2.º Robustece la familia, "célula de la sociedad civil", permitiendo a aquellas que, laboriosas y económicas, son los principales artífices de la grandeza del país, hacerse más útiles y ejercer más su beneficiosa influencia. 3.º Contribuye a la prosperidad social, por el hecho de fomentar en los jefes de familia una actividad superior a sus necesidades personales con la idea del provecho material y moral que de ella reportarán los seres a quienes ellos naturalmente más aman y que están destinados a continuar su obra y su nombre en lo futuro.

Por otra parte, si se suprimiera la herencia, al cabo de una generación todos los bienes revertirían automáticamente al Estado, que no tiene ningún derecho a ellos; lo que sería el colectivismo con todas sus injusticias y todas sus ruinas.

La legitimidad de la herencia es, pues, de derecho natural, no siendo, en consecuencia, lícito al poder civil abolirla; solamente puede regular sus modalidades, sin restringir o ensanchar con exceso la libertad de testar, al extremo de inferir un agravio al bien del Estado y de la familia.

El *régimen de reparto forzoso*, inspirado en las teorías individualistas de la Revolución francesa e impuesto en Francia por el Código napoleónico, ha mostrado paladinamente, andando el tiempo, las funestas consecuencias que ya había enérgicamente denunciado Federico Le Play (1806-1882).

1.º Constituye muy a menudo una *injusticia* respecto a alguno de los beneficiarios. Si, por ejemplo, en una explotación agrícola — y esto puede aplicarse a otras explotaciones — un solo hijo permanece fiel al cultivo del predio familiar, al paso que los demás hijos marchan a otras tierras para trabajar por su cuenta, la división de ese bien familiar en partes iguales, a la muerte de los padres, se realiza en detrimento del que se consagró a aumentar el valor de aquél y que, en consecuencia, no saca fruto alguno de su trabajo personal (ésta es una de las causas de la actual despoblación de nuestros campos).

2.º Resulta funesto a la robustez, a la unión, a la estabilidad y a la prosperidad de la *familia*, por cuanto: *a*) debilita la autoridad del padre sobre sus hijos, a quienes ya no puede recompensar ni, sobre todo, castigar eficazmente mediante su testamento; *b*) a la muerte de los padres ocasiona unas discusiones sobre intereses y unos pleitos que

lanzan por siempre la discordia sobre la familia; *c*) impide la conservación y acrecentamiento del patrimonio familiar — tierras o empresas —, que hay que dividir o vender a un extraño a subasta, dejando que se pierdan, así, la reputación y experiencia adquiridas, distrayendo al jefe de familia de preparar para su obra al que la habría de continuar, deteniendo la ascensión económica y social de las familias numerosas; por esto los ingleses, en el siglo XVII, imponían en Irlanda este régimen a las "familias "papistas" muy prolíficas, para anular rápidamente su influencia social, al paso que dejaban en libertad de testar a los protestantes; *d*) debilita el sentimiento familiar, condenando a la desaparición, o disuadiendo que se funde, la casa solariega, santuario de todos los recuerdos y de todas las tradiciones de los antepasados y punto natural de reunión para los miembros dispersos.

3.° Es perjudicial a la *sociedad civil*, así por el daño económico que le acarrea la desaparición de antiguas explotaciones agrícolas, industriales y comerciales, dotadas de una honorabilidad y experiencia de largos años, como por la despoblación que pronto acarrea. Tan vivo es, en efecto, el deseo del hombre de no condenar al fraccionamiento, que a menudo equivale a la ruina, la obra de su vida, que resuelve no tener sino un heredero a quien pueda transmitir íntegramente su hacienda. Razón sobrada tenía Luis Veuillot, como más tarde ha comprobado la experiencia, para responder a los que protestaban contra la injusticia del derecho de primogenitura respecto a los segundones con el argumento *ad hominem* de que éstos, en la actualidad, con frecuencia reciben menos aún que antes; ya que, para salvaguardar la integridad del patrimonio paterno, "se les condena simplemente a la privación de la vida" con la esterilidad voluntaria (Cf. *Les Odeurs de Paris*, V, 8).

Respecto al *régimen del derecho de primogenitura* vigente en la antigua Francia, tan desacreditado en nuestros días y que dió lugar, sin duda, a numerosos abusos, no debe olvidarse que: 1.°, se inspiraba en la verdad, harto desconocida más tarde, de que la familia y sus bienes materiales o morales — que aprovechan a todos sus miembros — deben normalmente anteponerse al bien individual de cada uno de éstos; 2.°, era completado o modificado de múltiples formas por unas costumbres locales muy varias; por ejemplo, el padre solía gozar casi de entera libertad de testar o podía escoger por principal heredero al hijo a quien juzgaba más capaz; 3.°, este heredero, preparado por el padre a su misión futura y enriquecido poco a poco con la insubstituíble experiencia paterna, a la muerte del jefe de la familia debía continuar a éste ante los demás hijos, tomando a su cargo la conveniente educación de los más jóvenes, reteniendo a su lado a las hijas que no se casaban, etc., cargas familiares que con harta frecuencia no se tienen en cuenta; 4.°, este régimen obligaba a los segundones a crearse una situación personal, impeliéndoles a fundar a su vez otras familias influyentes; mientras que hoy día los hijos de familias acomodadas, seguros de poseer mañana la herencia paterna y poco estimulados a trabajar con el padre en una empresa que deberán parcelar o vender, suelen abandonarse a una pereza estéril.

Un prudente régimen de libertad de testar, en el que la hacienda familiar se vea suficientemente protegida y estimulada; tal parece ser, pues, el ideal en esta materia.

Artículo III

Deberes concernientes al trabajo ajeno

758. **El contrato de trabajo.** — Entre los numerosos contratos legítimos, cuya ejecución es impuesta por la justicia y en los que, si son sinalagmáticos, bilaterales, exige ésta que las cargas recíprocas sean proporcionadas según la estimación común, existe uno singularmente importante por el hecho de tener como objeto no sólo un bien material, sino a la persona humana, con toda su dignidad, que empeña su actividad dentro de unos límites y con vistas a una remuneración de antemano definidos; es el *contrato de trabajo,* que importa estudiar particularmente con todas las cuestiones con él relacionadas.

Semejante contrato, a pesar de cuanto a veces de él se dice, es *legítimo,* ya en su objeto — el trabajo humano —, ya en sus condiciones — la parcial sumisión aceptada a la autoridad ajena —, ya en su fin — el sustento de la vida gracias a la retribución —. De hecho, se ha venido practicando universalmente desde hace siglos sin serias impugnaciones.

Distínguese claramente del *contrato de sociedad,* por cuanto no implica posesión, organización y dirección comunes de la empresa como entre asociados; estas prerrogativas sólo incumben al patrono, con quien el empleado no hace otra cosa que colaborar en calidad de auxiliar subordinado. Sin duda, el contrato de sociedad es igualmente legítimo por derecho natural; mas, en general y sobre todo respecto a las empresas de alguna importancia, aparece inferior al contrato de trabajo, el cual asegura mejor al trabajador la cierta e inmediata retribución de su trabajo, al patrono el estímulo de los beneficios de su empresa, y a ésta la capital ventaja de una dirección enérgica, discreta y verdaderamente una.

759. **El trabajo.** — *Ejercicio consciente y ordenado de la propia actividad con vistas a un fin que debe realizarse,* el trabajo del hombre tiene algo de la dignidad humana, no es una simple mercancía. Le es indispensable para conservar, mantener y mejorar la vida, elaborando, empleando y gobernando los materiales y las fuerzas que le ofrece la naturaleza. El derecho y el deber de vivir entrañan, pues, para todo hombre el derecho y el deber de trabajar, en una forma u otra, intelectual o manualmente, no teniendo nadie

el derecho de impedírselo, a no ser que se entregue a una ocupación perjudicial al prójimo o al bien común.

El trabajo *intelectual* y el trabajo *manual* son necesarios el uno al otro en la producción: el primero para concebir y dirigir, y el segundo para realizar; mézclanse a menudo en un trabajo *mixto*, verbigracia, en el del jardinero, del mecánico, del experimentador, etc. Sin embargo, el primero es más productivo que el trabajo manual. Éste, consistente en desplazar o en modificar unos objetos materiales concretos, resulta limitado al lugar y al momento determinados en que se encuentran; mientras que el objeto del trabajo intelectual, consistente sobre todo en descubrir, imaginar o dirigir unos tipos, unos modelos abstractos de máquinas o de trabajo, tiene la fecundidad de una causa ejemplar susceptible de ser realizada o aplicada indefinidamente. El inventor de una máquina o de un procedimiento técnico es más útil a la producción que los millares de peones, sin duda también necesarios, que se sirven de ellos; un jefe o director de obras es necesario al rendimiento ordenado de la actividad de centenares de obreros, que trabajan conforme al plan que aquél ha elaborado.

En estos últimos años se ha intentado realizar científicamente la *ley del mínimo esfuerzo* en la producción; en otros términos, se ha intentado obtener un máximo relativo de resultados a costa de un mínimo de fuerzas, esfuerzos y movimientos. Todos conocen las minuciosas y extensas encuestas del ingeniero americano *Taylor*, encaminadas a hacer más productivo el trabajo manual. Por su parte, en Francia, *Fayol* ha intentado determinar exactamente la misión, las funciones, la subordinación más racional de cada uno de los órganos de la administración y dirección de las vastas empresas.

760. **La división del trabajo.** — El trabajo de un ser naturalmente sociable, como es el hombre, no es un hecho estrictamente individual; el hombre se entrega a él con mayor fruto dentro del marco de la sociedad, primero familiar y después civil, gracias a la división del trabajo, por la que cada miembro del cuerpo social provee mejor a sus necesidades personales, y de una manera más útil al conjunto, desempeñando una determinada función.

Esta *división del trabajo*, condición esencial del mejoramiento de la vida humana, se ha venido practicando, según testimonio del Génesis, desde los primeros tiempos de la humanidad, siendo indefinidamente variable a tenor de las aptitudes de cada uno, de los recursos de la región (agricultura, caza, pesca, etc.) y de las circunstancias del momento (por ejemplo, según las estaciones, en tiempo de guerra, etc.); y, gracias al desarrollo de la civilización y a las necesidades y comodidades cada vez más complejas, se ha ido precisando extraordinariamente hasta en el seno de cada oficio.

Este último sentido es el que se le atribuye sobre todo, en nuestros días, esto es, el de una división fragmentaria, cada vez más por menudo, de las diversas y sucesivas operaciones que integran el trabajo de un mismo oficio, verbigracia, de zapatero, mecánico, etc., y cada una de las cuales es exclusivamente asignada en las grandes empresas a tal o cual grupo de obreros.

Las *ventajas* de esta división son evidentes: Proporciona a cada uno un trabajo más adecuado a la propia capacidad y que, tras un aprendizaje relativamente corto, el hábito le permite ejecutar con más perfección y rapidez, sin las pérdidas de tiempo causadas por los cambios de ocupación. Además, es a propósito para desarrollar en el hombre el sentimiento de la solidaridad.

Mas, sobre todo cuando es llevada al exceso, presenta el *inconveniente* de reducir al hombre a la categoría de una máquina, que ejecuta siempre mecánicamente la misma tarea sin poder interesarse por un trabajo cuyo conjunto no entiende; y, en consecuencia, el de debilitar la mente, ahogar el don de la iniciativa personal y poner a merced del patrono a un obrero adiestrado únicamente en un dado procedimiento de detalle peculiar de tal o cual fábrica e incapaz de otro trabajo técnico.

Podrían evitarse estas enojosas consecuencias dando al obrero, antes de toda especialización, una cultura profesional general, que abriese la inteligencia y disminuyese los riesgos de paro forzoso; haciendo que el obrero pasase sucesivamente por todas las especialidades y disminuyendo las horas de trabajo a fin de que le quedase tiempo para unos menesteres más intelectuales; fomentando la "estandardización" (de la palabra inglesa *standard*, modelo), es decir, cierta unificación — hasta entre los diferentes países — de la técnica de la producción (métodos, máquinas, utillaje, medidas comunes, verbigracia, para la distancia de los ejes, el paso de rosca, etc.), con eliminación de las variedades inútiles; unificación que permitiría al obrero hallar más fácilmente en otra parte el trabajo que conoce, a la vez que simplificaría y haría menos costosa la producción.

761. **Los diferentes factores de la producción.** — Llámase *producción* todo ejercicio de la actividad humana que tenga por objetivo aumentar la suma o valor de los bienes naturales o hacerlos más utilizables. En cualquier orden en que se realice — agricultura, industria, comercio —, aparecen en ella diferentes factores, a veces reunidos en un solo individuo, verbigracia, en un modesto agricultor, en un humilde artesano, pero las más veces distintos, a saber:

1.° La *naturaleza*, con las materias y fuerzas que solamente ella puede suministrar.

2.º El *capital,* fruto de un trabajo anterior — individual o familiar —, economizado y utilizado con vistas a nuevas producciones, cuya misión es procurar las primeras materias a la producción y colaborar en ella indirectamente suministrando máquinas, instalaciones y locales.

3.º El *trabajo,* así el manual del obrero ordinario como el intelectual del ingeniero o del director de fábrica, que interviene en calidad de causa eficiente inmediata, si bien subordinada.

4.º El *patrono,* el jefe, el amo, que responde de sus riesgos y peligros y que por su mando es la *causa eficiente principal* de la producción. A él incumbe regular la actividad de todos sus subordinados, la utilización de los capitales y el empleo de las primeras materias con vistas al feliz éxito de su empresa *(causa final),* la cual sin un jefe capaz correría hacia un fracaso seguro, aunque contara con los mayores capitales, con los obreros más concienzudos y hábiles y con los técnicos más competentes.

No llega a ser jefe de empresa el que quiere. Esta función capital es singularmente: 1.º, compleja, puesto que hay que asegurarse de la suficiencia de los capitales, de la inteligencia de los ingenieros y de la capacidad de los obreros; 2.º, difícil de desempeñar en medio de los obstáculos de toda clase y de los conflictos de intereses o carácter de los subordinados que de continuo hay que zanjar; 3.º, llena de responsabilidad, por cuanto se comprometen en ella la propia situación personal y el propio honor. Por esto exige notables dotes de conocimiento de los hombres, discreta previsión, tenacidad y prudente afición a arriesgarse.

Plantéase aquí una grave cuestión: ¿qué derecho tiene cada uno de los diferentes factores de la producción sobre los frutos obtenidos, cuál es la *justa parte de cada uno de ellos*? El principio de justicia que debe presidir este reparto es evidente: la justa parte del producto que toca a cada uno es proporcionada a la parte directa o indirecta que ha tomado en la producción. Réstanos aplicar este principio en detalle.

762. **La parte del capitalista.** — Éste tiene ciertamente derecho a la amortización del capital aportado, con el aumento de su interés normal, y a una compensación por el riesgo que ha corrido al confiar su dinero a la empresa. Además, parece, a una cierta parte de los beneficios a que ha contribuído con su aportación, toda vez que la producción y el trabajo están condicionados por el capital; parte que el patrono tiene gran interés en prometer y en entre-

gar para lograr que los capitales salgan de las cajas de caudales ante la perspectiva de interesantes beneficios.

Pero esta parte del capitalista no ha de ser excesiva, en detrimento de los trabajadores activos — patrono y obreros —, como suele serlo hoy día. Así se llega a dividir poco a poco la sociedad en dos clases enemigas: de una parte, los capitalistas, dueños únicos de los talleres y máquinas necesarios para la producción; de otra, los trabajadores, que no poseen más que sus fuerzas y cuyas necesidades son explotadas para triunfar en la libre concurrencia ilimitada mediante unos salarios ínfimos. No hay que admirarse, entonces, de los profundos odios que animan a los proletarios respecto a tales explotadores.

763. **La retribución de los empleados.** — Los empleados, es decir, todos aquellos a quienes el jefe emplea como quiera que sea en su empresa, reciben su parte anticipada de los frutos de la producción en forma de salario, sueldo o emolumentos, hallando ahí una renta cierta, inmediata e independiente incluso del éxito de la empresa, por cuanto es la retribución de su trabajo, del que no depende dicho éxito. Mas ¿cuál debe ser esta parte? ¿Cómo determinar el *salario justo*?

1.° Según la *escuela liberal individualista,* es justo el salario *libremente aceptado,* por parte del obrero, del patrono que libremente le ha contratado. Siendo libre el contrato por ambas partes, es por lo mismo justo. — *Mas* la libertad no constituye la justicia de un contrato oneroso que exige, asimismo, una materia honesta y cierta igualdad en lo que se cambia. Además, la libertad del patrono que puede elegir entre centenares de obreros no es comparable con la del obrero que acepta tal salario so pena de perecer (tal es la famosa libertad de morirse de hambre). La *ley de la oferta y de la demanda* es manifiestamente injuriosa a la dignidad personal de los obreros, a quienes reduce a la categoría de máquinas a las cuales se da justamente lo preciso para reparar sus fuerzas.

2.° Según la *doctrina antiliberal* (por ejemplo, de los católicos), la justa retribución de una actividad social como es el trabajo del obrero debe determinarse por una triple consideración:

a) El *trabajo en cuanto es individual,* único medio para asegurarse una vida conveniente, da derecho a un salario que satisfaga convenientemente las legítimas necesidades del trabajador. Tal debe ser regularmente el salario mínimo por todo trabajo normal: *parcendo oppifici, frugi quidem et bene morato* (LEÓN XIII, Encíclica *Rerum novarum*).

Este trabajador a quien el salario mínimo ha de permitir vivir así, ¿es solamente el individuo o el hombre normalmente padre de familia? La respuesta no es unánime. El *salario familiar* más o menos completo en las circunstancias económicas ordinarias es debido en justicia (=bajo pena de restitución), según unos; por caridad obligatoria o por equidad natural, según otros, lo que parece más exacto (1).

Sea lo que fuere, este salario familiar, que no podría darse a todos los empleados, incluso a los solteros, suficientemente elevado para subvenir convenientemente a las necesidades de familias numerosas — so pena de provocar la quiebra de todas las empresas —, puede realizarse de un modo más hacedero y más satisfactorio merced a los *subsidios familiares* (sobre todo si están organizados a base de unas *cajas de compensación* interpatronales que protejan al patrono contra la tentación de contratar solamente a obreros sin cargas familiares), retenidas por derecho de todos los salarios y distribuídas a las familias numerosas a prorrata del número de los hijos; institución análoga a la de los diferentes seguros sociales para casos de enfermedad, accidente, vejez, y otras cargas aleatorias, a menudo tan desiguales, de los trabajadores asalariados.

b) En cuanto es un *trabajo determinado*, el obrero, por encima del salario mínimo, tiene derecho a un aumento que sea proporcional a la calidad del trabajo, según su perfección y los previos estudios que exige; al número de horas empleadas y a la cantidad de obra realizada.

c) En cuanto es un *trabajo ejecutado en tales condiciones sociales*, puede estar sujeto, siempre por encima del salario mínimo, a ciertas oscilaciones, conforme a su valor de cambio que el hecho de la oferta y la demanda determina: "Cuando dos patronos corren tras un obrero se produce el alza de los salarios; cuando dos obreros corren tras un patrono se produce la baja de los mismos." (Cobden.) Al salario pueden añadirse, además, unas gratificaciones sobre la economía de primeras materias, sobre el precio de venta, sobre los beneficios, etc.

764. **Los beneficios del patrono.** — Además de su parte de capitalista, si ha aportado fondos al negocio, el patrono tiene derecho a los beneficios, si los hay, que son el resultado de su propio trabajo, de su actividad de jefe responsable, cualitativamente superior a la de sus obreros. El éxito o el fracaso de la empresa, he

(1) Además de las opiniones mencionadas aquí por el autor, merece ser tenida en cuenta la de los que sostienen que el salario familiar es debido por justicia *legal* o *social*. — Tampoco puede ahora prescindirse en este punto de la doctrina claramente formulada por Pío XI en la *Quadragesimo anno*, aclarando y precisando conceptos de la *Rerum novarum*. — *(N. del C.)*

aquí la obra del jefe; prueba de esto es que ella puede arruinarse con excelentes ingenieros y hábiles trabajadores. De ahí que los beneficios o pérdidas en que se traduce el éxito correspondan en justicia al jefe, quien encuentra ahí el mejor estímulo al trabajo y la compensación de los azares de su empresa. Cuando ha pagado justamente a sus obreros; resarcido, generosamente en interés propio, a los capitalistas que le ayudaron, y recompensado a los técnicos que con su inventiva disminuyeron el precio de la mano de obra, no debe nada de los beneficios de su gestión — contra lo que afirman los socialistas — a sus colaboradores, cuyo trabajo tiene el mismo valor remuneratorio, prospere o no el negocio, resulten beneficios o pérdidas, sea buena o mala la dirección.

La *participación de los obreros en los beneficios* erigida en ley general obligatoria sería, pues, injusta respecto al patrono y además funesta para la producción, que disminuiría al faltar este estímulo al jefe. Por otra parte, sólo reportaría unas ventajas irrisorias y acarrearía en breve la ruina y la anarquía, obligando a las empresas a revelar el balance a sus adversarios e incitando a los obreros a revisar las cuentas públicas presentadas por el patrono.

Si se les quiere interesar en el éxito de la empresa, es preferible recurrir al sistema, más prudente y más justo, de las primas y de las gratificaciones según el trabajo realizado y los beneficios obtenidos. Pueden establecerse, asimismo, unos *consejos de fábrica* (con atribuciones bien definidas y que no invadan la libertad de acción del jefe); puede ensayarse el *accionariado individual o sindical del trabajo*, y quizá alguna vez, aunque sólo en unos medios particularmente bien dispuestos, cierta *participación de los obreros en la gerencia*, al menos técnica, de la empresa.

765. **La cuestión social.** — De hecho, no son observadas esas reglas de justicia. El mundo del trabajo está trastornado, y la sociedad vive bajo la amenaza de los peores males. Parece que el capitalismo debe hacerse de día en día más poderoso, por el hecho de exigir la producción unas máquinas e instalaciones costosísimas, que han de cambiarse al compás de los nuevos progresos. De ahí las luchas económicas entre naciones que quieren despachar sus productos para pagar tales gastos; superproducción que acarrea la ruina de numerosas empresas y, para las que quedan, entregadas al régimen de la concurrencia ilimitada, la necesidad de vender a precios ínfimos y, en consecuencia, de reducir los salarios. Resultado de esto es que los capitalistas poseedores forman una minoría omnipotente, cada vez menos numerosa; que los proletarios, sin otros

bienes que sus fuerzas, van en aumento; y que la clase media, las pequeñas empresas, van disminuyendo. ¿Cómo remediar esta desigualdad social excesiva? ¿Cómo hacer respetar los derechos de los poseedores y de los trabajadores, y poner paz entre ellos, en beneficio de la prosperidad pública? He aquí lo que llaman hoy día la *cuestión social*. Se han propuesto diversas soluciones.

766. **El liberalismo económico.** — En el siglo XIX la solución clásica de este problema era la preconizada por la *escuela liberal individualista*, que representaban Adam Smith, Turgot, J. B. Say, los Leroy-Beaulieu, etc. — Partiendo del principio común a todo liberalismo de que la libertad es para el hombre el bien supremo y perfecto, y de que, abandonada a sí misma y sin traba alguna, no puede producir sino efectos saludables (Cf. n.° 823), estos economistas sostenían que la acción individual, abandonada a su plena independencia en la prosecución de su propio interés, sobre todo sin ninguna intervención de la autoridad civil, cuya exclusiva misión consiste en defender la libertad de cada uno, realizaría — por el simple juego de la ilimitada concurrencia de las fuerzas — el mejor orden económico, a la manera que los cuerpos de la naturaleza, abandonados a sus fuerzas naturales, producen el orden físico; y que, por lo tanto, en el contrato del trabajo la única condición de legitimidad era que fuese libre por una y otra parte (ley de la oferta y la demanda).

Pero esta teoría se halla condenada por el hecho de que, habiendo ella dado pie a que se constituyeran y opusieran dos clases fatalmente enemigas, capitalistas y asalariados, resulta ser en gran parte causa de la crisis actual, siendo fácil comprender el porqué. Sin duda, la *concurrencia* ofrece la ventaja real de estimular la actividad humana, de aumentar la producción y de despertar el espíritu de iniciativa para mejorar los procedimientos de la mano de obra y hacer bajar, así, los precios de venta. Pero esto es a condición de que no se extienda a lo necesario; de que, leal y justa, no consista solamente en enriquecer a unos a expensas de otros; condiciones que sólo la autoridad pública puede asegurar.

De ahí que, cuando por una contradicción manifiesta se pretende implantarla ilimitadamente en un cuerpo social, sólo se consiga llegar a unas luchas sin cuartel entre fuerzas brutales: luchas entre capitalistas por ver quién triunfará sobre los demás, reduciendo injustamente los salarios; obligando a trabajar con exceso a mujeres

y niños; falsificando las mercancías — todo con la mira de vender menos caro —; aplastando a los competidores mediante una baja momentánea ficticia *(dumping)*, el boicoteo o injustas especulaciones; luchas entre la minoría de los patronos y la inmensa masa de los asalariados, reducidos a la categoría de máquinas con unos salarios de hambre, cuando los productos se venden a precios exorbitantes, tras enormes beneficios. Tal es la situación adonde lógicamente conduce la teoría liberal, si no es puesta a raya por unas reacciones naturales.

767. **La asociación profesional.** — Las funestas consecuencias del liberalismo individualista pusieron de nuevo en boga, desde principios del siglo XX, la solución tradicional del problema social a base de la asociación. Ésta responde perfectamente a la naturaleza social del hombre, y ya se ha puesto en práctica, en formas diversas, mediante agrupaciones económicas, mutualistas, cooperativas de compra y venta y agrupaciones profesionales.

Pero en este sentido tampoco todos los caminos son buenos, debiéndose descartar las soluciones representadas por:

1.° El *socialismo estatista* o *sindicalista*, que confisca injustamente todos los derechos naturales de los individuos y de las agrupaciones inferiores en beneficio del Estado, de un partido político o de una C. G. T.; disminuye la producción, al privarla del estímulo del interés personal o familiar, y conduce derechamente al despotismo militar de los sóviets o a la anarquía (Cf. n.° 754).

2.° La *asociación de producción*, en la que todos los patronos serían reemplazados por agrupaciones de obreros copropietarios; sistema que, aplicado en una u otra forma, de una manera general, supondría por de pronto la expropiación injusta de los patronos actuales, disminuiría en breve el rendimiento de las empresas, por faltar la competencia patronal y, sobre todo, un jefe obedecido; y, en caso de éxito, conduciría rápidamente a unas agrupaciones de pequeños patronos que a su vez contratarían asalariados.

La única forma de asociación verdaderamente viable y que se ha practicado con éxito por largo tiempo es la *asociación profesional*, realizada un día en los países cristianos bajo la forma de corporaciones, ferozmente suprimida en Francia, en 1791, a pretexto de liberalismo, por el decreto Le Chapelier, e insistentemente aconsejada a los pueblos cristianos por los Papas, sobre todo por León XIII en sus encíclicas *Humanum genus* y *Rerum novarum*, y con más precisión por Pío XI en la *Quadragesimo anno*.

Las agrupaciones corporativas de que aquí se trata *no son unos sindicatos de clase* que agrupen a todos los asalariados frente a todos

los patronos, según la concepción de *Carlos Marx* — sindicatos de odio, de discordia y de miseria, que no representan ningún interés económico real para los obreros y que sólo aprovechan a los politicastros que los explotan o a los extranjeros que los fomentan para arruinar, a fuerza de continuas huelgas, la industria nacional —; sino unas agrupaciones profesionales.

Estas *agrupaciones profesionales,* integradas a su vez por sindicatos inferiores de obreros, de ingenieros, de patronos y de consumidores, reúnen a todos los que con su trabajo viven de una producción determinada y tienen, por lo mismo, un interés real que los junta, a saber, el de la prosperidad de la producción, que su unión afianzará y de la que se beneficiarán cada uno por su parte. Trátase, pues, de unas sociedades naturales, intermedias entre la familia y la sociedad civil en sus distintos grados. Estos sindicatos constituyen sucesivamente entre sí federaciones locales, provinciales y luego nacionales, coronadas por un consejo económico nacional, que, integrado igualmente por obreros, ingenieros y patronos, representa de veras ante el gobierno al mundo organizado de la producción.

Las ventajas de estos sindicatos, en los que la ley natural no obliga, sin duda, a ingresar, si bien lo aconseja, son manifiestas:

1.° Para los *individuos,* cuya debilidad individual socorren — como hace toda sociedad — con toda su fuerza colectiva, en trueque de la parte de libertad de que les privan. En particular: *a*) para los *patronos,* quienes no quedan ya a merced de una concurrencia injusta y desenfrenada, y ven asegurada la paz del taller; *b*) para los *obreros,* a quienes garantizan la dignidad personal y familiar, justos salarios, un serio aprendizaje y subsidios para los casos de enfermedad o accidente, para la vejez, por razón de la prole, etc., a cargo de una caja corporativa.

2.° Para el *oficio,* que el sindicato profesional hace amar y al que proporciona obreros que lo perfeccionen, gracias a sus reglamentos, a las normas sindicales y a un aprendizaje normal.

3.° Para la *sociedad civil,* a quien esa organización lógica da la paz social y dota de una representación profesional en el municipio, la provincia y el Estado.

768. **Misión de la autoridad civil y religiosa.** — Pero estos sindicatos, marcos inmediatos de la organización del trabajo, no bastan de por sí para realizar el orden en el terreno económico; falta, además, la intervención del Estado y de la autoridad religiosa.

1.° El *Estado,* por encima de los sindicatos profesionales, autó-

nomos en su orden respectivo, debe desempeñar dos funciones: *a*) la de defensor de todos los derechos legítimos, mediante la reglamentación del trabajo, del descanso dominical, etc.; *b*) la de alto protector activo, sin injerencias incompetentes, favoreciendo a estos sindicatos con diferentes privilegios: derecho de propiedad, exención de ciertos impuestos, jurisdicción profesional que vele por el honor del oficio, etc. Así, el Estado desempeñará útilmente su función de supremo principio unificador que canalice todas las actividades sociales legítimas en el sentido del bien común, ayudándolas con su autoridad pública, pero no tolerando que invadan su poder soberano (Cf. n.os 790 y 801).

2.° La *autoridad religiosa* debe intervenir desde el momento que los grupos profesionales, por excelente que sea su constitución, están integrados por hombres a quienes hay que moralizar. Su misión consiste en salvaguardar la dignidad de la persona humana, en predicar la fraternidad real, en hacer comprender que la desigualdad de condiciones es necesaria al orden del mundo social, pero que con la virtud puede hallarse la felicidad en cualquiera de ellas, y que todos los hombres por encima de todo están llamados a una misma felicidad eterna, proporcional a los méritos contraídos acá abajo. De aquí que todas las corporaciones de otros tiempos tuvieran un carácter religioso, un santo patrón, determinadas fiestas, etc. A esta influencia moralizadora queda limitada la misión de la autoridad religiosa, que sin duda debe promover sindicatos confesionales, pero que, al igual del Estado, no debe entrometerse en la administración sindical.

Es, pues, inexacto decir que la cuestión social es únicamente una cuestión moral y religiosa; es también una cuestión económica, que reclama una solución económica — la asociación profesional ayudada por el Estado —, debiendo limitarse la religión a asegurar el buen funcionamiento de la misma con su influencia moral sobre los individuos.

Todas estas cuestiones, de suma importancia en nuestros días, si en parte dependen de la Moral, que se ocupa en regular toda actividad humana, entran también en el objeto de la *Economía política — ciencia de la organización del trabajo, de conformidad con la ley moral, con vistas a la prosperidad social e individual* —, que la escuela liberal consideraba simplemente como la ciencia de las riquezas, para cuya adquisición el hombre es por ella mirado como un simple medio que en breve será ventajosamente substituído por las máquinas.

Capítulo X

MORAL SOCIAL

§ I. — *Moral doméstica*

La sociedad. — La autoridad social. — La sociedad doméstica.
Art. I. — La sociedad conyugal.
Su carácter natural. — El contrato de matrimonio. — La unidad del matrimonio. — Su indisolubilidad. — Derechos y deberes de la sociedad conyugal. — El feminismo.
Art. II. — La sociedad paterna.
Deberes de los padres. — Sus derechos. — Su autoridad. — Deberes de los hijos.
Misión de la familia.

769. **La sociedad.** — En general, una *sociedad humana* consiste en la *unión moral estable de varias personas físicas o morales, que colaboran con miras a conseguir un mismo fin común.*

Divídense las sociedades en *naturales* y *artificiales,* según seamos impelidos a ellas por una ley de nuestra naturaleza o sean fruto de una convención arbitraria; en *iguales* y *desiguales,* según todos sus miembros tengan o no los mismos derechos y los mismos deberes, bajo una autoridad común a todos; en *simples* y *compuestas,* según estén integradas inmediatamente por individuos o por otras sociedades más pequeñas y a su vez más o menos complejas; en *perfectas* e *imperfectas,* según tengan o no en su poder todo cuanto es necesario para realizar su propio fin.

Puede haber tantas clases de sociedades cuantos son los fines particulares que acá abajo pueden conseguirse en común: sociedades musicales, deportivas, de socorros mutuos, etc. Pero las princi-

pales son la sociedad doméstica, ordenada a la propagación material y moral de la raza humana; la sociedad civil, destinada a proporcionar el máximo de seguridad y de prosperidad temporal a un determinado número de familias; la corporación profesional, de que acabamos de hablar; y la sociedad religiosa, que tiene directamente por objeto conducir sus miembros al último fin personal, a la felicidad de la otra vida. Por lo que hace a la humanidad, no constituye, propiamente hablando, una sociedad, por carecer de un objetivo perseguido en común y de una autoridad suprema.

Entre los miembros de una misma sociedad — sean individuos o sociedades más pequeñas — reina, a través del tiempo y del espacio, una mutua dependencia, lo propio que entre las diferentes partes de un mismo todo *(solidum)*, denominada hoy día *solidaridad* y que puede presentar varios aspectos: 1.°, solidaridad *física*, que manifiestan, por ejemplo, las epidemias, las herencias fisiológicas; 2.°, *intelectual*, que nos hace compartir las verdades o errores de nuestros antepasados o de nuestros contemporáneos, comunicados por medio del lenguaje, la escritura y la enseñanza; 3.°, *moral*, que se transmite por el contagio de ciertas creencias o maneras de sentir y de los ejemplos; 4.°, *económica*, que hace depender unos de otros todos los ramos de la actividad agrícola, industrial y comercial. Hemos visto (Cf. n.° 697) el error de ciertos moralistas contemporáneos que quieren erigir en *regla* universal de moralidad el *hecho* de la solidaridad.

770. **La autoridad social.** — La conspiración de determinado número de personas libres hacia un mismo fin, que constituye formalmente el vínculo social, sólo puede realizarse gracias a una *autoridad* real, a quien incumba señalar a cada miembro del cuerpo social su parte de colaboración en la obra común y que, para ser eficaz, debe poseer la facultad de imponer una obligación a cada uno de sus subordinados con vistas al bien común, que ella, en virtud de su función, está encargada de hacer realizar. La autoridad es quien constituye la unidad y, por ende, la fuerza de ese conjunto que llamamos sociedad, en la proporción en que ella es a su vez una, fuerte y consciente de su misión.

La autoridad, para ser debidamente ejercida, exige en quien está investido de ella unas *cualidades naturales* que la experiencia puede, sin duda, desenvolver, pero que nada, ni la fuerza, ni la elección, ni la herencia, ni la delegación de un superior, puede conferir a quien

no las tiene. Son éstas: 1.°, un profundo conocimiento de los hombres, de los resortes de su actividad personal, de los puntos sensibles de su amor propio y de sus cualidades y defectos, que permita asignar a cada uno la función con que deberá colaborar en la obra común lo más útilmente posible; 2.°, una sagaz previsión de las consecuencias remotas de sus decisiones — puesto que la vida de una sociedad se prolonga en el porvenir más allá que la de los individuos —, ilustrada por el consejo de las personas competentes que puedan mostrar tal aspecto de una cuestión compleja, tal motivo de obrar en que uno no había atinado; 3.°, el gusto de las responsabilidades, que, después de haber suficientemente deliberado y tomado consejo, conduce a las decisiones prudentes, arriesgadas, tenaces (Cf. S. Th., 1.ª 2.ae, q. 14, a. 3).

La autoridad debe atenerse a su función superior de dirección general, sin pretender absorberlo todo ni estorbar a las autoridades inferiores en su propia esfera, y sin entrometerse ni achicarse en cosas menudas. Pero no puede renunciar a dicha función; y a este efecto debe conservarse en un plano superior al de sus subordinados, no exhibiéndose con demasiada frecuencia ni presentándose con excesiva llaneza, a fin de no aminorar su prestigio ni rebajar su poder. De ahí la utilidad de los honores rendidos, de las cortes reales, de los cortejos, de los estados mayores militares, etc.

Vamos a tratar aquí primeramente de la sociedad doméstica y luego de la sociedad civil, así como de los derechos y deberes que ambas traen consigo. Respecto a la sociedad religiosa, hablaremos de ella al tratar de la moral religiosa.

771. **La sociedad doméstica.** — Esta sociedad presenta dos principales aspectos: la sociedad *conyugal* entre esposos, la sociedad *paterna* entre padres e hijos: "*Prima societas,* dice Cicerón, *in ipso coniugio est, proxima in liberis, deinde una domus. Id autem est principium et quasi seminarium reipublicae.*" A menudo se completa con la sociedad *heril* entre amos y criados, de la que ya hemos hablado antes (Cf. n.° 746).

De estos varios elementos resulta la *familia,* que Santo Tomás define así: "Un grupo de personas que practican la mutua ayuda cotidiana, haciendo frente, de consuno, a las necesidades corrientes de la vida, comiendo en la misma mesa y calentándose a la misma lumbre."

Artículo I

La sociedad conyugal

Vamos a demostrar que la sociedad conyugal es de derecho natural y que se entra en ella por el contrato de matrimonio, que tiene dos propiedades esenciales: la unidad y la indisolubilidad. Veremos después los deberes de la sociedad conyugal, y diremos unas palabras sobre el feminismo.

772. **Su carácter natural.** — La sociedad conyugal, en otros términos, el *estado* de matrimonio *(matrimonium in facto esse)*, es definida por el Derecho romano: "*Coniunctio viri et mulieris individuam vitae consuetudinem retinens.*" Es la unión moral, estable, del hombre y la mujer con vistas a la generación y educación de los hijos, así como al apaciguamiento de la concupiscencia y a la mutua asistencia física y moral.

Según el testimonio histórico de la Biblia y de conformidad con Aristóteles, Augusto Comte, Le Play, etc., la llamada familia *patriarcal*, en la que el padre es cabeza de su esposa o esposas y señor de sus hijos, es una institución primitiva, que aparece desde un principio en todos los tiempos y en todos los pueblos. Algunos evolucionistas, como Bachoffen, Lubbock, etc., sostienen, por el contrario, que una vaga promiscuidad fué el estado primitivo del género humano, y que la división de las hordas en tribus, clanes y familias no se efectuó sino más tarde y poco a poco bajo la acción de unos factores de orden económico (Lewis-Morgan, Grosse) o religioso, como el totemismo (Kohler, Durkheim).

Pero esta teoría — desde luego contraria, notémoslo bien, a los principios del propio evolucionismo, por cuanto la familia, incluso monógama, aparece en ciertas especies animales — no es sostenible si hemos de atenernos al punto de vista de la etnología. Conforme demostró Westermarck, una promiscuidad primitiva, es decir, la general y continua infracción de la ley de estabilidad de la unión conyugal habría acabado rápidamente con la raza humana. Los argumentos aducidos por dichos autores son sacados de unas tribus salvajes, bastante raras, en las que la filiación se establece a base de la madre *(matriarcado)*, ora porque las uniones se efectúan en ellas por grupos, por no poder los hombres de un clan unirse sino a las mujeres de otro clan (exogamia) en el seno de una misma tribu, ora a causa de la poliandria, ocasionada por largas ausencias de una parte de los hombres dedicados a la caza o

a la recolección. Estas prácticas excepcionales de unos grupos humanos retardados o degenerados, en los que no hay derecho a querer encontrar gratuitamente a los hombres "primitivos", no desvirtúan en modo alguno la índole natural de la sociedad conyugal que debemos establecer positivamente.

La sociedad conyugal es de derecho natural — contra lo afirmado por todos los partidarios de la unión libre —, queriendo significar con ello que la ley natural ha determinado su fin y sus medios esenciales. En efecto, ella es el único medio adecuado para conseguir unos fines en atención a los cuales la naturaleza ha dotado al hombre de ciertas aptitudes, tendencias específicas y exigencias, a saber: la propagación del género humano por los hijos engendrados y convenientemente educados, y la mutua asistencia entre marido y mujer.

Este último fin es propio de la naturaleza inteligente del hombre, capaz de amor, de estima y de respeto, y distingue la sociedad conyugal de las parejas de animales, cuyo único fin es la propagación de la especie. Pero aun en éstos la unión dura mientras es exigida la presencia de la madre y del padre para las necesidades de la prole; menos en los mamíferos y más en las aves, muchas de las cuales viven en sociedad estable; lo que demuestra bien que la unión de los padres, de derecho natural, debe durar cuanto sea necesario para la conveniente educación de los hijos. Santo Tomás saca de los hechos de la vida animal (Cf. S. Th., 2.ª 2.ae, q. 154, a. 2; 3 supp., q. 41, a. 1; q. 65, a. 1; S. C. G., III, 122-124) la conclusión de que en la especie humana, donde los hijos reclaman unos tras otros una larga educación en la que el padre y la madre tienen cada uno su parte, la sociedad conyugal debe ser estable y, más aún, indisoluble; y de que sólo con esta condición es buena, es decir, adecuada al fin a que está destinada.

No obstante, si la ley natural permite a todos entrar en la sociedad conyugal, sólo obliga a ello al género humano en general, no a cada individuo en particular, a no mediar circunstancias especiales, por ejemplo, respecto a la primera pareja humana, o para evitar faltas morales. Por esto es lícito el *celibato* honesto; y aun, si se le elige para un fin noble, constituye un estado en sí más perfecto, tanto respecto al individuo, a quien permite elevarse más por encima de los deleites sensitivos, como respecto a la sociedad, que con él se beneficia de una dedicación más total y también de un excelente ejemplo de renunciamiento a los placeres sensuales. Así en Francia las provincias que suministran más vocaciones al sacerdocio o a la vida religiosa son al mismo tiempo las más prolíficas.

773. **El contrato de matrimonio.** — Así como, después de haber establecido que la propiedad individual es un derecho natural, determinábamos los hechos concretos que lo confieren a tal individuo sobre tal objeto, así también ahora nos resta demostrar el hecho que de una manera legítima realiza la sociedad conyugal entre tales personas determinadas. Este hecho es el *contrato válido* de matrimonio *(matrimonium in fieri)*, que consiste en el consentimiento mutuo, libre, interno al igual que externo, cambiado entre dos personas capaces, con conocimiento de causa, en los deberes y derechos comunes necesarios para conseguir el fin del estado conyugal.

Como todo contrato, el matrimonio, para ser válidamente celebrado, exige ciertas condiciones relativas tanto al contrato en sí como a las partes contratantes y cuya ausencia constituye los *impedimentos del matrimonio*. El derecho natural indica ya algunos contrarios al fin de la sociedad doméstica, por ejemplo, la falta completa del uso de razón, un miedo vivísimo, un error substancial, etc., cosas todas que vician la libertad del consentimiento; la incapacidad física, la consanguinidad, al menos de primer grado, el voto de religión, etc., que hacen a las partes ineptas para el contrato. Estos impedimentos se hallan codificados en los diversos códigos civiles y, por lo que hace a los cristianos, en el Derecho canónico.

El contrato de matrimonio, considerado en todos los pueblos como una cosa sagrada, de ordinario celebrado con una fiesta religiosa, fué elevado por Jesucristo a la dignidad de sacramento; de suerte que entre los cristianos, en faltando una de las condiciones exigidas para la validez del contrato, no hay sacramento; y, por otra parte, si el sacramento es inválido por algún motivo, lo es igualmente el contrato. De ahí que, respecto a los cristianos, únicamente la Iglesia, auténtica dispensadora de los sacramentos, tenga autoridad sobre el contrato de matrimonio, no pudiendo hacer otra cosa el Estado que regular los efectos civiles del contrato, verbigracia, el régimen de propiedad de los bienes, la sucesión, etc. Respecto a los no cristianos, el poder civil tiene autoridad sobre el contrato de matrimonio en sí mismo, a condición de respetar las propiedades de unidad e indisolubilidad que le confiere la ley natural y que nosotros vamos a establecer ahora.

774. **La unidad del matrimonio.** — Consiste en que la vida conyugal, y por lo tanto el contrato matrimonial que la realiza, no puede existir legítimamente sino entre un solo hombre y una sola mujer. Resulta, pues, prohibida toda *poligamia;* tanto la *poliandria,* que vige entre ciertas tribus salvajes, como la *poliginia,* mucho más frecuente, practicada por varios pueblos paganos y predicada hoy día por la secta de los Mormones. Es que, en efecto, estos dos estados son contrarios al menos a los fines secundarios del matrimonio, por cuanto turban la paz doméstica y sobreexcitan la concupiscencia. Si

la poligamia fué a veces permitida por Dios, verbigracia, a los patriarcas del Antiguo Testamento, débese a que al menos no es contraria al fin primario del matrimonio, y a que, por otra parte, en aquellas circunstancias una propagación más rápida del género humano y del pueblo escogido constituía un bien común de superior importancia.

775. **La indisolubilidad del matrimonio.** — La ley natural prohibe la poligamia no sólo simultánea, sino también sucesiva — salvo, naturalmente, en caso de defunción de uno de los cónyuges —; es decir, que el matrimonio no puede ser disuelto por la simple voluntad de los esposos ni por la autoridad humana. En otros términos, el *divorcio* es contrario a la ley natural, por cuanto se opone a los fines de la unión conyugal. En efecto:

1.° El *divorcio, considerado en sí mismo: a*) perjudica la educación de los hijos, obra común del padre y de la madre que exige largo tiempo; *b*) impide la mutua asistencia que se deben los esposos; *c*) es injusto para la esposa, a la cual deja en una situación más desfavorable, puesto que el casarse de nuevo le será más difícil a ella que al esposo.

2.° La *posibilidad de divorciarse* tiene consecuencias más funestas y más generales, ya que: *a*) estimula las uniones impremeditadas; *b*) disminuye la confianza y afecto conyugales; *c*) encona las disensiones; *d*) impele a la esterilidad voluntaria; *e*) lleva al descuido de la hacienda familiar; *f*) multiplica los rencores entre familias, en detrimento del bien público; *g*) conduce poco a poco a la unión libre. Todas estas consecuencias las hemos visto realizarse en Francia a partir de la ley Naquet de 1884.

Los partidarios del divorcio, tan numerosos fuera de la Iglesia católica, multiplican las *objeciones* contra nuestra tesis:

1.° La indisolubilidad del matrimonio es contraria al bien de la sociedad doméstica por razón de los numerosos males que a menudo acarrea, como esterilidad, mala educación de los hijos debida a la presencia de uno de los consortes, disputas, faltas morales, etc. — *Mas* estos males accidentales, muchos de los cuales resultan únicamente de la malicia de los individuos, son particulares, y no son razón suficiente para trastornar toda la sociedad con los males generales que resultarían de la posibilidad del divorcio. La desdicha de una familia no le da derecho a debilitar o envenenar moralmente a todas las demás.

2.° Lo que ha hecho un consentimiento libre puede deshacerlo

otro consentimiento libre. — *Mas* el matrimonio es un contrato no puramente convencional, sino natural, es decir, un contrato cuyo fin y cuyas leyes esenciales, entre otras la de la indisolubilidad, están determinados por la naturaleza. Si depende del consentimiento libre del hombre celebrar este contrato con tal o cual persona, no está en su poder cambiar las leyes del mismo, romper lo que es naturalmente indisoluble.

3.° Cuando menos la autoridad civil, sobre quien pesa la función de procurar el máximo bien general, debe tener el derecho de poner remedio a los males reales que resultan de la indisolubilidad del matrimonio, y a este fin, el de decretar el divorcio en ciertos casos excepcionales, verbigracia, de esterilidad o de adulterio. — *Mas* la autoridad civil, posterior a la familia, cuyos derechos esenciales debe respetar, no puede nada contra la ley natural. Al autorizar el divorcio en ciertos casos particulares, que, fáciles de realizar por todos, se extenderían rápidamente, debilitaría todas las familias con daño del bien general formado de su prosperidad. Por otra parte, la separación de cuerpos y de bienes autorizada por la ley civil y religiosa basta con frecuencia como remedio.

4.° Según la Biblia, el mismo Dios permitió el divorcio a los judíos. — Mas este divorcio sólo estaba autorizado, en ciertas condiciones, *ad duritiam cordis*, para evitar un mal mayor, a saber, el homicidio de la esposa. Esto sólo prueba que el divorcio, al igual que la poligamia, únicamente está prohibido por un precepto secundario de la ley natural, susceptible de dispensa (Cf. n.° 664, 4.°).

776. **Derechos y deberes de la sociedad conyugal.** — En virtud del contrato de matrimonio, los esposos se deben, en justicia, fidelidad y mutua asistencia. La esposa debe obediencia a su esposo, a quien las fuerzas físicas e intelectuales erigen en jefe nato de la sociedad conyugal, viniendo obligado por su parte a ejercer su autoridad con dulzura y amor. Es, pues, falso, como lo indica por de pronto la práctica de casi todos los pueblos, que la mujer sea igual al marido en la familia, lo que nos mueve a decir unas palabras sobre el feminismo.

777. **El feminismo.** — La mujer, físicamente más débil y psicológicamente más afectiva y menos inteligente — apenas se conocen mujeres geniales —, ¿debe ocupar un puesto igual al del hombre en la sociedad?

1.° Si se trata de la *vida familiar,* debe someterse a su marido.

2.° En la *vida económica* tiene derecho a proveer a las necesidades de su vida. — El ideal sería, sin duda, que pudiese consagrarse únicamente a su familia, viviendo ésta de sólo el trabajo del padre. No es así, por desgracia, especialmente en nuestros días, por cuanto las mujeres, más numerosas que los hombres, sobre todo después de una guerra sangrienta, no siempre encuentran con quién casarse o, ya casadas, se ven precisadas muchas de ellas a ayudar a sus maridos a ganar el sustento de los suyos. De ahí la necesidad de darles acceso a las carreras liberales o a las profesiones cuyo ejercicio no resulte nocivo a su moralidad o a su función de madres. Pueden incluso constituir entre sí sindicatos femeninos y asumir la dirección de los mismos.

3.° Por lo que hace a la *emancipación política,* que las mezclaría en las luchas políticas, no es de desear, porque sería una nueva fuente de disensiones en el seno de la familia, y, fuera de ésta, continuos atentados a su pudor y faltas de respeto, sin ninguna ventaja para la sociedad, que no por ello sería mejor gobernada. La mujer está destinada ante todo a la familia.

Esto aparte, no vemos por qué razón, en un país de sufragio universal, no hayan de tener las mujeres el derecho a votar como los hombres. El sufragio universal no sería más inconsciente y egoísticamente interesado en aquéllas que en éstos.

En cambio, siendo la familia una célula de la sociedad civil, cuando su jefe natural, el padre, no puede ya representarla, verbigracia, a causa de defunción, es lógico que la madre le reemplace en dicha función, así como en todo lo concerniente a los bienes de la familia, sobre todo si está en vigor el régimen del voto familiar.

Artículo II

La sociedad paterna

La sociedad paterna comprende, además de los esposos, a los hijos, siendo su finalidad asegurar la educación de los mismos, es decir, el desarrollo físico, intelectual y moral proporcionado a su edad y a su condición social.

778. **Deberes de los padres.** — Los padres vienen solidariamente obligados por ley natural a dar a sus hijos la conveniente

educación física, intelectual y moral. Éste es, en efecto, el natural complemento de la generación, ya que: 1.º, los hijos son naturalmente incapaces de proveer por sí mismos a su desarrollo normal desde ese triple punto de vista; 2.º, los padres poseen como nadie unas aptitudes, tendencias y exigencias a propósito para semejante cometido respecto a los hijos, que son una como prolongación de ellos, a quienes naturalmente aman, por quienes se sacrifican con la ambición de proporcionarles un porvenir dichoso, de quienes esperan asistencia en los días de su vejez.

Esta educación no consiste solamente en proveer a sus necesidades corporales y en darles una instrucción conforme a su posición social, sino también y principalmente en orientarlos hacia su verdadero fin último, inculcándoles desde la más tierna edad el amor a Dios, los principios de la moral y unos hábitos saludables. Conocidas son las ideas de *J. J. Rousseau,* quien sostenía que por respeto a la libertad del niño no se le debía hablar de moral y de religión antes de los dieciocho años, a fin de que pudiese escoger libremente lo que más le gustase. Como si antes de esa edad fuese el hombre un ser amoral y arreligioso; como si el niño fuese naturalmente bueno (exento del pecado original), y como si semejante silencio no fuese el mejor medio de dejar crecer, en el animal egoísta que sería el niño, las peores tendencias, imposibles de desarraigar en adelante; como si la libertad de dicha elección fuese el supremo bien del hombre, por el cual debiera arriesgarse su felicidad eterna; como si no fuese el tiempo entonces de modificar libremente la enseñanza recibida acerca de tales cuestiones en el caso en que la conciencia la considerase inexacta. Según eso, también debería aguardarse hasta dicha edad para escoger el propio país, el propio oficio, la propia familia.

779. **Derechos de los padres.** — Todo deber entraña en aquel a quien se impone el derecho de cumplirlo. La ley natural confiere, pues, a los padres el derecho de dar a sus hijos la educación física, intelectual y moral por sí mismos o por personas competentes a las cuales juzguen dignas de reemplazarlos en esta misión de confianza. Es éste un derecho natural, que el Estado — posterior a la familia y encargado de promover y defender los derechos naturales de las familias que lo integran, no de usurparlos — no tiene la facultad de arrogarse, tanto menos cuanto que en la persona de los funcionarios, que de hecho le representan, no dispone de las cuali-

dades de abnegación, interés y amor que la naturaleza ha puesto en el corazón de los padres respecto a cada uno de sus hijos.

¿Cuáles son, pues, entonces los derechos del *Estado* sobre esa parte de la educación que es la instrucción? Debe ayudar a los padres en su misión, procurándoles o subvencionando unas escuelas conformes con sus deseos. Puede exigir que todos los niños aprendan, en su casa o fuera de ella, a leer, escribir y contar. Puede sancionar a los padres negligentes o indignos y hacer instruir a los niños faltos de familia. Tiene, asimismo, el derecho de velar para que en las escuelas privadas no se enseñen doctrinas contrarias a la moral, subversivas del orden público. Pero su misión no pasa de aquí. No es el maestro de los niños; no entra en sus atribuciones la de enseñar, contrariamente a lo afirmado por los antiguos y modernos *estatistas*. Extralimítase, pues, en su poder, conculcando el derecho de las familias, cuando crea una enseñanza estatal dotada del monopolio de la colación de grados; cuando establece escuelas públicas obligatorias, subvencionadas de una manera exclusiva; con mayor motivo, cuando impone en ellas, sobre todo en países de mayoría católica, una enseñanza neutra en materia religiosa, es decir, de hecho atea. Por otra parte, el monopolio de la enseñanza del Estado engendra el servilismo intelectual e impide los progresos a que da lugar la emulación entre escuelas (Cf. n.º 821).

Por lo que a la *Iglesia católica* se refiere, ella recibió de Jesucristo la misión de enseñar las verdades relativas a la salvación eterna a todos aquellos que por el Bautismo han pasado a ser directamente miembros suyos. En consecuencia, cuando instruye a los niños, lo hace en virtud de su autoridad propia; no como mandataria de los padres, quienes, por el contrario, son los representantes de la Iglesia cuando dan una educación cristiana. De ahí que tenga la Iglesia el derecho de obligar a los padres a no enviar a sus hijos sino a escuelas católicas y de proveer por sí a su educación cristiana, cuando ésta es descuidada por la familia.

780. **Autoridad de los padres.** — Si la autoridad de los padres resulta del derecho natural, no de una delegación de la sociedad civil, es, empero, determinada y limitada por la naturaleza misma de la sociedad familiar. No se la puede, pues, asimilar a un derecho absoluto de posesión, como hizo *Hobbes*, legitimando, así, las bárbaras prácticas de los pueblos donde el padre es dueño de la vida de los suyos.

La buena educación de los hijos, tal es la razón de ser de la autoridad paterna, la cual tiene el derecho de emplear a este fin todos los medios racionales, incluso los *castigos* corporales moderados, a menudo más eficaces que toda otra cosa. No debe tener, pues, la exclusiva mira de hacer la educación atractiva, cosa que contribuye muchas veces a "mimar" al hijo y a hacerle inepto para los duros combates de la vida.

A medida que el hijo avanza en años, la autoridad paterna, ya menos necesaria, tiene menos acción sobre él, limitándose, llegada la mayor edad, a una simple dirección de consejo, a no ser que el hijo habite aún en la casa paterna, la cual no puede tener más que un jefe.

781. **Deberes de los hijos.** — Los hijos deben a sus padres amor y reconocimiento, como a sus principales bienhechores; respeto y obediencia a su autoridad vigilante y, más tarde, si es preciso, la asistencia en los días de la vejez; en una palabra, la piedad filial. El deber de obediencia va haciéndose naturalmente menos riguroso con la edad, para reducirse, al fin, a una respetuosa deferencia (Cf. n.° 808).

Hermanos y hermanas deben guardarse un afecto (una fraternidad) tan íntimo como los lazos de la sangre, velando para que los intereses materiales no destruyan esta unión tan confortante para cada uno de ellos y tan preciosa para la estabilidad de la familia.

782. **Misión de la familia.** — Puede ser considerada desde tres puntos de vista:

1.° De los *padres,* sobre todo del *padre,* a quien el pensamiento de la familia hace triunfar de varias tentaciones, por ejemplo, de la pereza y del alcoholismo; le aleja de las doctrinas disolventes o antipatrióticas y le substrae al vagabundismo y a la incertidumbre estériles.

2.° De los *hijos,* para los cuales, si es buena, constituye una escuela incomparable de respeto a la legítima autoridad amada, de mutua ayuda fraternal y olvido de sí mismo, y un caudal de experiencias intelectuales, morales y profesionales singularmente preciosas, al mismo tiempo que, con el amor al propio nombre, les infunde la ambición de acrecer el patrimonio moral legado por sus padres.

3.º De la *sociedad civil,* que, compuesta inmediatamente por familias, es sólida y estable en la medida en que lo son éstas (Le Play), a las que debe el recordar las experiencias del pasado y el pensar en disponer el porvenir reservado a los hijos. Esto explica que las leyes que debilitan la institución familiar y la autoridad paterna, verbigracia, las leyes del divorcio, del reparto forzoso y de la enseñanza estatal, leyes que exaltan al individuo efímero a expensas de la familia, que es permanente, dejen sentir en breve sus funestos efectos sobre los Estados que las han establecido.

Es evidente, por otra parte, que el espíritu de familia debe evitar unos excesos tan odiosos como el nepotismo, las "vendettas" y las castas, excesos que una sociedad civil bien organizada sabrá fácilmente impedir.

Capítulo XI

MORAL SOCIAL

§ II. — *Moral cívica*

Nociones generales.
Art. I. — Origen de la sociedad civil.
Estado de la cuestión. — Origen natural de la vida en sociedad civil. — Teorías de Hobbes y de J. J. Rousseau. — Origen histórico de las sociedades concretas.
Art. II. — Fin de la sociedad civil.
Teorías estatistas. — Teorías individualistas. — Su verdadero fin.
Art. III. — Elementos de la sociedad civil.
Concepción orgánica de la sociedad. — Teoría individualista.
Art. IV. — La autoridad civil.
§ I. — *Origen.* — Estado de la cuestión. — La autoridad civil considerada en sí misma. — Su colación.
§ II. — *Formas.* — La monarquía. — La aristocracia. — La democracia. — El sufragio universal. — Valor respectivo de estos regímenes.
§ III. — *Poderes.* — Su esfera y sus límites. — Sus funciones. — El poder legislativo — ejecutivo — judicial. — El derecho de castigar. — Derechos de la autoridad civil y deberes de los ciudadanos. — El patriotismo.
Art. V. — Moral internacional.
Las relaciones entre Estados. — La solución de los conflictos. — El derecho de guerra. — La colonización.
Influencia de la sociedad civil.

783. **Nociones generales.** — Sobre la sociedad doméstica existe otra sociedad natural, que reúne un determinado número de

familias para la defensa de sus derechos y de su prosperidad material y moral, felicidad incompleta de esta vida; es la *sociedad civil*, sociedad perfecta por lo que hace a la felicidad temporal, que la familia no puede realizar por sí sola.

La sociedad civil se designa en el lenguaje corriente con distintos nombres que no tienen exactamente el mismo sentido. *Estado* es la sociedad civil organizada, con un gobierno autónomo. *Nación* es la unidad moral que, entre un gran número de personas, resulta de una comunidad de raza *(natus)* o al menos de cultura, lengua, tradiciones históricas y aspiraciones, no siendo perfecta si a esta unión moral no corresponde la unidad política de un Estado. La nación, considerada como una gran familia amada, se denomina *patria* (Cf. n.os 351 y 808). De hecho, vemos con frecuencia que no coinciden el Estado y la nación, bien porque un mismo Estado comprende totalmente o en parte varias naciones, por ejemplo, Austria-Hungría antes de la guerra, bien porque una nación está desmembrada en varios Estados, por ejemplo, Polonia antes de los tratados de 1919.

El liberalismo moderno sostiene que toda nación capaz de subsistir por sí misma tiene derecho a constituirse en Estado autónomo. Tal es el famoso *principio de las nacionalidades*, principio subversivo que conduciría lógicamente a la destrucción del orden político de casi todos los Estados, formados ordinariamente de varias nacionalidades, que sería, por tanto, fuente de continuos trastornos, y que, por otra parte, de ningún modo se funda en la ley natural, ya que, como vamos a ver, la nacionalidad no es la causa eficiente concreta de la sociedad civil.

Con frecuencia se entiende también por Estado el gobierno de un país y por nación el conjunto de los ciudadanos sujetos a su poder.

Consistiendo la ciencia de una cosa en conocer sus diferentes causas — eficiente, final, material y formal —, estudiaremos sucesivamente el origen de la sociedad civil, sus fines, sus elementos, la autoridad que hace de éstos una sociedad y, finalmente, las relaciones entre Estados distintos que constituyen la moral internacional.

Artículo I

Origen de la sociedad civil

784. **Estado de la cuestión.** — Como hemos hecho respecto al derecho de propiedad individual y respecto a la sociedad conyugal, nos toca establecer aquí el origen: 1.°, del *estado de sociedad civil* en la humanidad, hablando en abstracto; 2.°, de las *sociedades civiles*, hablando en concreto; por ejemplo, de Francia, España, Inglaterra, etc.

Y en primer lugar, la vida en sociedad civil considerada en sí misma ¿nos es impuesta por la ley natural? ¿es de derecho natural? En otros términos, ¿es determinado el hombre por su misma naturaleza a formar entre familias unas sociedades civiles cada vez más complejas? ¿o es ello obra enteramente artificial de un pacto libre, no exigido en modo alguno por la naturaleza humana, como pretenden Hobbes y Rousseau?

785. **Origen natural de la vida en sociedad civil.** — Es fácil establecer que la sociedad civil es un estado natural al hombre. En efecto, es natural al hombre, es obra de la ley natural, aquello respecto a lo cual el hombre, por su propia naturaleza, tiene aptitudes, tendencias y exigencias. Es así que esto ocurre con la sociedad civil, la cual conjuntamente:

1.° Responde a unas manifiestas *aptitudes* humanas para trabajar en común, comunicar a los demás las propias necesidades o intenciones y someterse en el ejercicio de la propia actividad a una autoridad o ejercerla.

2.° Satisface unas *tendencias*, unas inclinaciones a unirse con otros para procurarse más fácilmente un bien cualquiera, para realizar conjuntamente una mayor prosperidad temporal mediante la división del trabajo en funciones sociales, en oficios o profesiones, en distintas especializaciones de detalle (Cf. n.° 760).

3.° Llena las *exigencias* de la vida del hombre: *a*) *física*, que hay que robustecer y defender; *b*) *intelectual*, que hay que enriquecer con la instrucción, la cual hace sacar partido de los conocimientos y de la experiencia adquiridos por los antepasados y los

contemporáneos, condición de todo progreso; *c*) *moral,* que, por lo que hace a las determinaciones secundarias de la ley natural, hay que ilustrar con las leyes civiles y afianzar con buenos ejemplos.

Algo de todo esto proporciona ya, sin duda alguna, a la humanidad la sociedad doméstica, necesariamente anterior en una u otra forma al individuo; pero de una manera harto insuficiente, sobre todo desde el momento en que en un mismo territorio se multiplican familias distintas, entre las cuales únicamente una sociedad civil, establecida o aceptada de común acuerdo, puede hacer reinar la paz, la tranquilidad del orden, en la indispensable explotación de los recursos materiales. Estas familias deben juntarse, pues, en una misma sociedad civil, de la que serán los elementos inmediatos tanto para promover más fácilmente su felicidad temporal como para afianzar su seguridad.

El hombre está, pues, naturalmente destinado a la sociedad civil —ζῶον φύσει πολιτικόν, decía Aristóteles—, y esta conclusión es confirmada por la práctica universal y constante de la humanidad y por el hecho de que, fuera del estado social, el hombre es casi incapaz de progreso.

Suele objetarse a esta conclusión el ejemplo de personas que, como el Robinsón Crusoe imaginado por Daniel de Foe, han vivido en la soledad una vida relativamente feliz. ¿Hay necesidad de advertir que la vida real, con sus reveses, es muy distinta de las peripecias de que un novelista hace salir siempre airoso a su héroe y, sobre todo, que Robinsón, en su misma isla, se aprovechaba de los beneficios de la sociedad civil, esto es, de la notable destreza manual de que ésta le había dotado y de aquella navaja, verdaderamente maravillosa, que le permitía hacer frente a numerosas necesidades de todas clases?

786. **Teorías de Hobbes y de J. J. Rousseau.** — Hallamos dos teorías importantes que niegan el carácter natural del estado de sociedad civil.

I. — Según *Hobbes* (1588 - 1679), el primitivo estado natural de la humanidad era un estado *antisocial.* El hombre, naturalmente malo, ávido de placeres a la vez que de seguridad, entra necesariamente en lucha con sus semejantes: *"Homo homini lupus"*, *"Bellum omnium contra omnes"*, tales son las fórmulas que describen ese estado natural. Poco a poco, viendo su impotencia para defenderse solo, forja la idea de entablar con otros individuos un pacto a propósito para asegurarle la paz, constituyendo un poder bastante fuerte para hacer reinar la concordia.

Este poder, establecido por vía de contrato o, en otros términos, impuesto a la fuerza por un individuo, representa todos los derechos de los individuos, de suerte que él es la única regla de moralidad, determina lo justo y lo injusto, es fuente de todos los derechos legítimos de los individuos y de los miembros de la sociedad doméstica (Cf. n.º 715); Hobbes le llama *Leviatán,* título de su principal obra.

II. — *J. J. Rousseau* (1712-1778), en el *Contrato social,* imagina para la humanidad un estado primitivo *asocial.* El hombre, naturalmente bueno, sin pecado de origen, libre de toda obligación, igual en derechos a sus semejantes, llevaba primitivamente una vida solitaria en las selvas, perfectamente feliz, al abrigo de las turbaciones causadas por las ideas, los deseos o las leyes morales. Por desgracia, dotado del funesto poder de perfeccionarse, se crea nuevas ocupaciones, aprende diversas artes, usurpa para sí solo la propiedad común de todos y forma sociedades pasajeras, fuentes todo ello de disputas y fraudes que arruinan su estado de dichosa inocencia primitiva y le conducen a ese mal — convertido en necesario para restablecer la paz — que es la sociedad civil. A continuación, sin pretender hacer en esto labor de historiador ni describir lo que pasó realmente, estudia Rousseau en qué condiciones la sociedad civil, mal ya necesario e irreparable, será *legítima.*

Para esto — dice — hay que adaptarla al estado natural del hombre — "estado natural que ya no existe, que acaso nunca ha existido y que probablemente no existirá nunca", caracterizado sobre todo por la libertad, que distingue a la humanidad del resto de la naturaleza —; hay que hallar una combinación en la que el hombre, al obedecer a la autoridad social, no obedezca de hecho sino a su propia voluntad libre. Esto lo realizaría un *contrato social,* en virtud del cual cada uno abandonase libremente todos sus derechos, su persona y su libertad a una persona moral universal, de la que cada individuo fuese como una parte igual, y cuya autoridad no fuese sino la suma de todos los derechos y de todas las voluntades individuales libres espontáneamente unidas en un solo todo.

Esta autoridad libremente elegida, siempre revocable en teoría a voluntad de cada uno, viene a ser, así, la única fuente de todos los derechos y de todos los deberes *(teoría del pueblo soberano),* si bien necesita de sabios legisladores que la ilustren. Cada cual, al obedecerla, sigue siendo dueño de sí, puesto que no hace más que obedecerse a sí mismo. Si la elección de la autoridad no es por

desgracia unánime, habrá que contentarse con la mayoría cuantitativa de las libertades individuales iguales (mitad + 1 de los votos). Una vez establecido el poder, las leyes que éste dicte serán la expresión de la voluntad más general, a la que deberá racionalmente someterse la minoría numérica, en virtud del contrato libremente aceptado. Por no haberse constituído así históricamente las sociedades civiles engendran tan grandes males y depravan a los individuos.

Mas, sin pararnos a discutir por partes estas concepciones, notamos solamente: 1.°, que no descansan en ningún fundamento histórico; 2.°, que desconocen la verdadera naturaleza del hombre — tal como ya nos la revela la psicología infantil — al mostrárnoslo o enteramente malo o enteramente bueno y creado para una vida solitaria feliz, siendo así que en tal estado habría carecido de todo; 3.°, que conducen lógicamente a la tiranía absoluta, impía o feroz de un Leviatán, o a la anarquía, a la rebelión de los que juzguen que la autoridad o las leyes no expresan su voluntad libre. "*La insurrección es el más sagrado de los deberes.*"

Sin duda, el estado de sociedad civil puede ser causa de numerosos males e injusticias; con todo, no debe olvidarse que éstos la mayoría de las veces provienen no del estado de vida en sociedad en sí, sino de la malicia o del error de las instituciones concretas, de los jefes y de los súbditos, y que los habría mucho peores fuera de la sociedad civil, donde sólo reinaría el derecho del más fuerte, mientras que los grandes bienes que proporciona serían sin ella imposibles.

787. **Origen histórico de las sociedades concretas.** — Si la naturaleza impele al hombre a formar con sus semejantes sociedades civiles, no es ella quien ha constituído directamente las diversas sociedades, los diversos Estados que existen en la actualidad.

Éstos resultan de *hechos contingentes* diversos. En un principio debió de ser la multiplicación de las familias salidas de un mismo patriarca, como nos lo enseñan la Biblia y las tradiciones primitivas de muchos pueblos. Más tarde, la comunidad de raza, la habitación en un mismo territorio limitado por fronteras naturales, la semejanza de costumbres, las guerras, las emigraciones, todo contribuyó a producir esas agrupaciones de familias que vienen a ser como el elemento material de las sociedades civiles. Pero éstas no se formaron propiamente hasta el día en que, por la sumisión — explícita o implícita, libre o forzada — a una autoridad civil, se manifestó el vínculo jurídico de mutua cooperación al bien común que constituye formalmente una sociedad.

De esta suerte el origen de los Estados concretos se debe a un pacto, más o menos explícitamente concertado o aceptado, que la naturaleza humana impone, sin duda, pero que en sus detalles es determinado por varios hechos contingentes. Esta cuestión se reduce, pues, a la del origen de la autoridad social concreta (Cf. n.° 795).

Artículo II

Fin de la sociedad civil

Los fines de la sociedad civil han sido diversamente concebidos. Las teorías estatistas los exageran, las teorías individualistas los restringen con exceso. La doctrina tradicional espiritualista ocupa el medio entre estos dos extremos.

788. **Teorías estatistas.** — Quieren un *Estado-Providencia*, cuyo fin consista en realizar una prosperidad común, a la que deben estar totalmente subordinados todos los bienes particulares, por representar ella la suma de todos ellos. El Estado debe reemplazar, pues, a los individuos, a las familias y a las agrupaciones particulares, cuya debilidad retrasa el progreso social, y dirigir por sí mismo la producción y distribución de las riquezas, la educación de los niños, la asistencia a los pobres y a los enfermos, etc.

Los principales partidarios de estas teorías son: 1.°, *Platón*, quien considera la sociedad a manera de un hombre desarrollado, cuyo fin, semejante al del individuo, consiste en vivir virtuosamente, debiendo estar dotada, en atención a ese fin, de un poder absoluto sobre sus miembros; 2.°, muchos *panteístas*, verbigracia, Schelling y Hegel (Cf. n.° 715), quienes, al divinizar la sociedad, hacen de ella un fin en sí; 3.°, el *socialismo del Estado*.

Mas: 1.° El hombre no es solamente un individuo miembro de una sociedad a cuyo bien debe contribuir; es, ante todo, una persona destinada a conseguir un fin último personal — la felicidad en la otra vida —, que la sociedad debe ayudarle a realizar (Cf. n.° 733). Esta concepción es, pues, impía y contraria a la dignidad humana. 2.° Es, además, falsa, aunque sólo consideremos la prosperidad temporal de la sociedad, la cual no es la suma de la de los individuos, por cuanto éstos a menudo deben privarse, por ella y por el porvenir

de la misma, de ciertas ventajas inmediatas; por ejemplo, en una empresa financiera, con frecuencia hay que contentarse con unos dividendos modestos, a fin de ampliarla y constituir fondos de reserva; tenemos el deber de dar la vida por la patria, etc. 3.° Esto conduce al más completo despotismo autoritario; suprime de hecho todas las sociedades particulares, domésticas, etc.; y, en la utopía platónica, se llega incluso a una inquisición general, violadora de todos los secretos, y a un régimen de delación e hipocresía universales. 4.° El resultado más seguro de semejante estatismo sería disminuir la prosperidad general. La producción pasaría a ser insignificante bajo unos jefes irresponsables y con unos subordinados militarizados, al no sentirse ya estimulados unos y otros por el interés personal; la burocracia espantosa que resultaría de semejante centralización absorbería la mayor parte del erario público. Testigo son de esto los costosos y casi siempre infructuosos trabajos del ejército de retaguardia durante la guerra de 1914 (Cf. números 751 y 754).

789. **Teorías individualistas.** — Propugnan, por el contrario, un *Estado-gendarme,* encargado únicamente de asegurar a todos los ciudadanos una *libertad igual,* contentándose con defenderlos contra todo cuanto pueda mermarla fuera o dentro del cuerpo social. Por lo que hace a la prosperidad común, no debe ocuparse de ella en modo alguno, dejándola únicamente en manos de las iniciativas privadas, que, abandonadas a sí mismas y equilibradas por una libre concurrencia, darán resultados muy superiores.

Estas teorías aparecen bajo formas varias, sostenidas con argumentos distintos, en *Kant, Fichte* y *De Humboldt,* partidarios de un orden jurídico limitado a la garantía de una libertad exterior e igual para todos (Cf. n.° 715); en los defensores del *liberalismo,* convencidos de que la actividad humana, dejada en libertad, va siempre a lo mejor; en *Spencer,* por razón de su principio de la lucha por la vida, ley de toda evolución y de todo progreso; y han llegado a su conclusión lógica en el *Anarquismo,* que suprime el Estado.

Mas: 1.°, hemos demostrado que el estado de sociedad civil es natural y necesario al hombre, no sólo para defender su debilidad de individuo, sino también para procurarse unos bienes físicos, intelectuales y morales, difíciles o imposibles de adquirir sin su ayuda; 2.°, la realización de tales teorías llevaría en breve a una tiranía de los individuos o de las agrupaciones más fuertes, frente a la cual

el Estado-gendarme sería del todo impotente; 3.°, el modo de obrar de todos los pueblos muestra a las claras que juzgan más provechosa para ellos la intervención positiva del Estado, con tal que no degenere en una funesta centralización administrativa.

790. **Verdaderó fin de la sociedad civil.** — No es otro que una *tranquila prosperidad común,* que haga más fácil una vida honesta y virtuosa, y ayude, así, al hombre a conseguir su último fin personal. Esta prosperidad comprende: 1.°, como elemento negativo, la *paz pública,* que resulta de la protección de los derechos de cada uno y consiste no en una tranquila posesión de la injusticia, sino, según la célebre definición de San Agustín (*Ciudad de Dios,* XIX, 13; Cf. S. Th., 2.ª 2.ae, q. 29, a. 2), en la *"tranquilidad del orden"*; 2.°, como elemento positivo, el *disfrute de los bienes espirituales y materiales* que rebasan los medios de acción de los simples particulares, de suerte que todos los miembros del cuerpo social encuentren allí, en la medida de lo posible, su felicidad temporal relativa.

Tal es, en efecto, el objetivo que impele a los hombres a agruparse en sociedades civiles, las únicas capaces de conseguirlo. Es, como debe serlo el fin de una sociedad humana, un bien común externo, que no menoscabe la actividad privada del hombre y respete su último fin personal. Infiérese de ahí que el Estado no debe ni *hacerlo todo* (estatismo), ni *dejar hacer* (individualismo), sino *ayudar a hacer.*

En la realización de este fin hallamos un criterio seguro para apreciar el *valor de un régimen político* respecto a un pueblo dado; cuestión que no se resuelve a base de preferencias de índole sentimental. Así como, en general, es bueno el medio que conduce al fin apetecido, así también un régimen político concreto es bueno o malo en la medida en que realiza o no el fin de la sociedad civil, a saber, la seguridad de las personas honestas en el interior y en el exterior del país, así como la común prosperidad material y moral (Cf. n.° 800).

Artículo III

Elementos de la sociedad civil

Después de haber determinado las causas extrínsecas — eficiente y final — de la sociedad civil, pasemos a las causas intrínsecas; y en primer lugar, a la causa material, a los elementos que la integran inmediatamente. Dos concepciones opuestas se enfrentan también en este punto.

791. **Concepción orgánica de la sociedad civil.** — Así como la familia está compuesta de individuos con funciones diversas, así también la sociedad civil, como acabamos de ver, resulta de la unión de cierto número de familias con vistas a la defensa de sus derechos y a su prosperidad común. Las *células sociales* son, pues, aquí, de ley ordinaria, no los individuos, sino las *familias*, que, unidas a su vez en municipios, provincias y, con respecto a algunos de sus miembros, en asociaciones profesionales, constituyen de este modo los diferentes órganos de desigual importancia del *cuerpo social*, del Estado, en el que, bajo una autoridad civil única, se hallan entre sí asociadas, por una comunidad de intereses, derechos y deberes, en un determinado territorio, necesario para su completa organización. Tales son los elementos *personales* y el elemento *real* de la sociedad civil.

Únicamente estando constituída de este modo merece la sociedad civil el nombre de *cuerpo social* y presenta una analogía con el cuerpo físico, en el que las células no son parte del conjunto sino indirectamente, formando ante todo unos órganos heterogéneos que poseen una vida relativamente autónoma y sólo cooperan a la actividad general bajo la ley directriz de un principio vital único. Existe, no obstante, entre ambos cuerpos la capital diferencia de que las células del cuerpo social, que son sus miembros inteligentes y libres, tienen ante todo un fin personal que realizar en y por la sociedad (Cf. n.° 733).

La sociedad civil, realidad más duradera que los individuos que pasan por su seno, halla — como nos lo enseña la Historia — una garantía de estabilidad en las clases dirigentes hereditarias, tan difamadas a par-

tir de la Revolución de 1789, que son menos olvidadizas de las experiencias del pasado y más cuidadosas del porvenir que representan los niños; si bien a condición de que no sean unas castas cerradas, como entre los hindús, sino unos marcos holgados donde haya lugar para la selección real del país — que cambia poco a poco —, y de que no confieran privilegios sino en cuanto las correspondientes funciones sociales sean realmente desempeñadas.

Cuando estos diferentes órganos, desde el menor de todos, que es la familia — la célula social —, hasta el mayor, ejercen su función propia de una manera relativamente autónoma, obedeciendo a una dirección general única que los hace cooperar desde sus respectivos puestos al bien común, el cuerpo social goza de la vida normal. Por el contrario, cuando el poder central se entromete en el funcionamiento particular de dichos órganos o les permite actuar a su antojo fuera de la línea del bien común, hay el malestar y el desorden en forma de despotismo o de anarquía.

792. **Teoría individualista.** — A esta concepción orgánica de la sociedad civil se opone el *individualismo,* que, puesto en boga principalmente por J. J. Rousseau, intentaron realizar los corifeos de la Revolución francesa. Según este modo de ver, el Estado no es un cuerpo social inmediatamente integrado por órganos diferentes con determinadas funciones desiguales; sino una aglomeración de individuos, una yuxtaposición en el tiempo y en el espacio de unidades, todas ellas iguales, sin lazos sociales de intereses ni de tradiciones familiares, y sin otros derechos y deberes que los que se derivan de su voluntad libre, sometidos inmediatamente, sin organismos intermedios, a una autoridad omnipotente y omnívora — encarnada en un hombre elegido por plebiscito o en una asamblea irresponsable —, que es considerada como expresión de la voluntad libre de todos y de cada uno.

En una palabra, no quedan más que dos elementos en la sociedad civil: un *gobierno,* dueño de todas las libertades y fuente de todos los derechos, frente a un montón pulverizado, sin cohesión y sin fuerza, de *ciudadanos,* igualmente reducidos a su flaqueza individual, "hombres abstractos, que no son ningún país, puras entidades nacidas al conjuro de la varita metafísica..., absolutamente semejantes entre sí..., todos independientes, todos iguales, sin pasado, sin padres, sin vínculos, sin tradiciones, sin hábitos, como otras tantas unidades aritméticas, todas separables, todas equivalentes" (TAINE, *La Revolución,* I, 2, 2).

Es inútil insistir sobre una concepción tan ficticia, que de ningún modo es aplicable a los hombres reales — los únicos existentes —, que no respeta la dignidad humana, que quebranta el organismo natural de la sociedad civil y que, so pretexto de libertad, conduce al despotismo anónimo popular, el más funesto de todos (Cf. S. Th., *De regimine principum*, I, 5).

Artículo IV

La autoridad civil

Toda sociedad exige, como hemos visto, una autoridad (Cf. número 770). En efecto, la mutua cooperación al bien común, que es el elemento formal de aquélla, no puede realizarse, por faltar la identidad entre el interés propio y el interés común, sin un principio real de unión encargado de coordinar armónicamente la actividad de todos los miembros; esto es, sin la autoridad social, la cual es buena o mala según proporcione o no el bien en común perseguido. Vamos a determinar sucesivamente: 1.°, su origen; 2.°, sus formas; 3.°, sus poderes, en lo concerniente a la sociedad civil.

§ I.— *Origen de la autoridad civil*

793. **Estado de la cuestión.** — La autoridad civil puede ser considerada bajo dos aspectos: 1.°, *en sí misma*, en cuanto es un poder legítimo de imponer sus mandatos a los otros miembros de la sociedad; 2.°, *en el jefe* — uno o múltiple —, en quien reside concretamente.

Plantéanse, pues, dos cuestiones: 1.° ¿De dónde proviene la autoridad civil *considerada en sí misma*? ¿de un ser superior a la sociedad, o de sus propios miembros; de Dios, o del pueblo? 2.° ¿De dónde proviene la autoridad civil *concreta*, es decir, cuál es el hecho que confiere a tal persona o a tal grupo de personas el poder de gobernar legítimamente tal sociedad determinada? ¿es una designación directa de Dios, una delegación del pueblo, el consentimiento de los ciudadanos o el ejercicio del poder constitutivo de que goza una sociedad sin gobierno?

794. **La autoridad civil considerada en sí misma.** — En la cuestión sobre su origen hallamos de nuevo la teoría de J. J. Rousseau en oposición con la doctrina tradicional (Cf. n.° 786).

I. — Según *J. J. Rousseau,* siendo la sociedad civil el resultado de un contrato libre, la autoridad civil no es otra cosa que la suma de las libertades individuales que se enajenaron para formar una voluntad general única que las exprese y salvaguarde todas: "El principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación" (Artículo 3 de la *Declaración de los derechos del hombre*); la autoridad emana del pueblo soberano, del cual es ella el representante.

Hemos ya suficientemente refutado la teoría del contrato social. Bástenos añadir aquí: 1.°, que repugna que la autoridad vaya de abajo hacia arriba, que sea conferida por unos inferiores que no la poseen de derecho; 2.°, que semejante autoridad es lógicamente muy caduca, frágil y movible, como lo es la caprichosa voluntad de los individuos que ella pretende expresar; 3.°, que el hombre no forma sociedades civiles para verse despojar de su libertad personal y de sus derechos legítimos por una autoridad anónima todopoderosa; sino, al contrario, para ponerlos más en seguridad (Cf. n.° 785).

II. — Según la *doctrina tradicional,* la autoridad social tiene el mismo origen que la sociedad, de la que es una propiedad esencial. Si se trata de una sociedad formada *libremente,* por ejemplo, de una sociedad literaria, la autoridad resultará del contrato libre; si se trata de una sociedad *natural,* exigida por nuestra naturaleza, la autoridad social tendrá el mismo origen, es decir, descenderá de Dios, autor de la naturaleza. Tal es el caso de la sociedad y autoridad civiles. Demuéstralo bien el hecho de que el poder civil goza de derechos que no pueden conferir unos individuos iguales en naturaleza, por muchos que sean — por ejemplo, el de condenar a muerte —, derechos propios de Dios, único que puede comunicarlos.

Si, pues, el poder civil va destinado al bien del pueblo, no por ello es el representante o mandatario del pueblo; es, al contrario, cerca de éste el *ministro de Dios.* Tal es el único sentido legítimo de la célebre expresión "monarquía de derecho divino", la cual no significa que el régimen monárquico sea el único régimen conforme a la ley de Dios, ni que Dios escoja directamente la persona del rey para erigirle en jefe de tal pueblo — como lo hizo repetidas veces en la teocracia judaica —, sino que en los países de régimen monárquico el rey recibe de Dios su autoridad, de la misma manera que en un país democrático el gobierno sólo manda legítimamente en virtud de la autoridad de Dios, quien ordenó al hombre a vivir en sociedad civil, bajo el régimen que fuese.

Si la autoridad civil proviene de Dios, síguese que resistir a ella es resistir al mismo Dios, es cometer una falta moral, a no ser que mande de una manera ilegítima.

795. **Colación de la autoridad civil.** — La autoridad en virtud de la cual el poder civil gobierna legítimamente a la sociedad proviene de Dios. Falta ver ahora qué es lo que determina la forma precisa y el poseedor concreto de tal autoridad.

Por lo pronto, es de advertir que, si la autoridad civil proviene de Dios, la *forma* de esta autoridad — monarquía, aristocracia o democracia — no es determinada, asimismo, por la ley natural, que las admite todas, sino por la elección, o al menos por la aceptación tácita de cada sociedad según su índole y sus tradiciones. Síguese de esto que la colación del poder concreto, necesariamente subsiguiente a la determinación de la forma del régimen, tampoco proviene inmediatamente de Dios, cosa, por otra parte, que supondría o una revelación divina, o unas cualidades sobrenaturales en el sujeto así designado por el Cielo.

Esto es lo que enseña León XIII en su famosa carta a los cardenales franceses de 3 de mayo de 1892 a propósito del *ralliement:* "Si el poder político viene siempre de Dios, no se sigue de ahí que la designación divina afecte siempre e inmediatamente a los modos de transmitir ese poder, ni a las formas contingentes que reviste, ni a las personas que son sujeto del mismo. La misma variedad de tales modos en las diversas naciones muestra hasta la evidencia el carácter humano de su origen."

De ahí que sea falsa la teoría de los *legistas galicanos*, según la cual el poder concreto desciende determinadamente de Dios sobre el soberano, sin pasar en modo alguno por la sociedad. Semejante afirmación sólo se verifica respecto al Papa, designado por los cardenales, quien recibe inmediatamente de Dios su poder supremo, porque en la Iglesia el régimen monárquico es de institución divina positiva.

Luego el poder político concreto es determinado inmediatamente por el cuerpo social:

1.° Respecto a las *sociedades ya constituídas*, la misión del cuerpo social se reduce de ordinario a reconocer implícitamente la autoridad existente, sometiéndose a ella.

2.° Respecto a las *sociedades en formación*, dicha misión ha consistido, la mayor parte de las veces, en aceptar una autoridad que se imponía de por sí; ora la de un patriarca, ora la de una persona a quien su posición social única designaba para esta función, ora la de un conquistador. Fuera de estos casos, pudo suceder que una

sociedad en formación, encargada en común del interés general mientras la autoridad social no estaba constituída, eligiera directamente su gobierno mediante un pacto al cual le impelía la naturaleza (no un libre contrato).

En semejante hipótesis podemos representarnos de dos diferentes maneras la función de la sociedad, que entonces mayormente se manifiesta:

a) Según *Suárez*, el poder reside primeramente, por derecho natural, en el pueblo, quien lo abdica en tales jefes por él elegidos. Pero esto es pretender, contrariamente al principio antes sentado, que la forma democrática es la única forma originariamente de derecho natural.

b) Según el *cardenal Billot*, la sociedad goza entonces de un *poder constitutivo*, en virtud del cual puede y debe determinar la forma y el sujeto de la autoridad concreta, que le es necesaria para conseguir su fin; teoría más conforme a los principios sentados.

Mas en una y otra de estas concepciones se afirma que la autoridad civil proviene de solo Dios y no del pueblo, del cual ella exprese el conjunto de los derechos y del cual quede siempre un bien inalienable, como pretende el democratismo moderno, nacido de J. J. Rousseau.

La sociedad civil conserva siempre en potencia ese poder constituyente; pero no puede servirse de él sino cuando lo exige la necesidad del bien común, la salud pública; por ejemplo:

1.º Para *reconocer un nuevo régimen*, que una revolución justa o injusta ha introducido y que, aceptado generalmente, ya no puede ser derribado sin grave perjuicio del bien público. En semejante caso hay que someterse al nuevo régimen; y el gobierno caído, ante tal aceptación, no puede alegar ningún derecho — derecho de familia u otro — para recobrar el poder.

2.º Para *derribar, en ciertos casos extremos*, un gobierno establecido que se ha vuelto *tiránico*, substituyéndolo por otro. Es tiránico el poder que, en vez de trabajar por el bien general, pone a éste al servicio de sus intereses particulares arruinándolo, y perdiendo por lo mismo, de derecho, una autoridad que ya no tiene razón de ser.

En la práctica es muy difícil apreciar justamente cuándo un poder arruina la sociedad por cuya prosperidad debiera trabajar. Durante la Edad Media, en los pueblos católicos se podía recurrir a un árbitro que no fuese juez y parte en el litigio — el Papa —, quien más de una vez desligó a los súbditos del juramento de fidelidad a su príncipe. Siendo poco menos que imposible este arbitraje en nuestros días, hay que proceder de otra suerte. Por de pronto, en semejante caso es lícito a los ciudadanos conspicuos advertir al pueblo confiado los peligros que le amenazan, creando, así, una opinión general en favor del régimen nuevo, que se conceptúa exigido por la salud pública. Es lícito, para no someterse a la injusticia, oponer una resistencia pasiva por medios legales (Cf. n.º 807).

Si la sociedad se ve verdaderamente amenazada en sus intereses vitales, es lícito recurrir a la resistencia activa y derribar al gobierno tiránico (Cf. S. Th., 2.ª 2.ªe, q. 42, a. 2, ad 3), a condición de que: 1.º, de lo contrario, deba seguirse ciertamente la ruina de la sociedad, como consecuencia del desgobierno; 2.º, opine así la inmensa mayoría, al menos cualitativa; 3.º, no exista otro medio de remediar la situación; 4.º, haya fundadas probabilidades de éxito.

De hecho, los cambios de régimen son casi siempre obra de una minoría activa, que, justa o injustamente, interpreta los sentimientos de la masa y sus verdaderos intereses. No hay más que recordar la historia de Francia en el siglo XIX para convencerse de ello.

§ II. — *Formas de la autoridad civil*

Distínguense tres formas-tipos de gobierno. Si el poder supremo reside en un solo hombre, tenemos la *monarquía;* si es compartido por muchos, tenemos la *aristocracia* o la *democracia,* según la sociedad sea gobernada por una clase hereditaria o por unos elegidos del pueblo que gobiernan en nombre de éste.

796. **La monarquía.** — Es el gobierno ejercido por una sola persona. Puede ser de diversas clases:

1.º *En sí misma: a) pura,* cuando el rey, siempre en la órbita de las leyes constitutivas fundamentales del reino, posee la plenitud del poder de gobernar — poder legislativo, ejecutivo y judicial —, sin depender del concurso o consentimiento de ninguna asamblea. Semejante monarquía es *absoluta* o no, según excluya o no, por una completa centralización administrativa, todo poder subordinado ordinario, no siendo ya entonces otra cosa todas las autoridades inferiores que unos delegados del rey. Es la que mayormente puede degenerar en *tiranía,* tanto más opresiva cuanto sea más fuerte, por el hecho de ser la tiranía de uno solo.

b) Moderada, si el rey sólo goza de la plenitud del poder ejecutivo, dependiendo en una u otra forma, por una parte, de algunos de sus subordinados en el ejercicio del poder legislativo, y no reservándose, por otra, el poder judicial.

La forma extrema de este tipo es la monarquía, tan frecuente en nuestros días, llamada *constitucional, parlamentaria, representativa,* en la que, según una célebre fórmula, "el rey reina, pero no gobierna", desempeñando una función análoga a la de un presidente de república, pero ordi-

nariamente hereditaria. El poder legislativo es ejercido entonces por los diputados que elige el pueblo, y el poder ejecutivo está en manos de un gobierno, cuyo primer ministro es escogido por el rey, pero que no gobierna sino con el asentimiento de unas asambleas hereditarias o elegidas. En caso de oposición, el ministerio debe dimitir, a no ser que el rey quiera usar el derecho de disolución de las Cámaras; medio poco eficaz y peligroso en realidad. Semejante monarquía no es más que una democracia disfrazada, en la que el verdadero jefe es el pueblo, que se supone representado por los miembros de la Asamblea.

2.º Por *su modo de colación,* la monarquía es *hereditaria* — quedando la descendencia femenina muchas veces excluída de la corona — o *electiva,* como lo fué un día en el reino de Polonia.

La *monarquía hereditaria* parece *preferible,* porque: *a*) Con el más fuerte lazo natural del amor paterno ata más estrechamente el rey al bien de su pueblo, que se confunde con el de su familia y de sus hijos. "El gobierno hereditario, dice Bossuet, es el que más interesa en la conservación del Estado a los poderes que lo rigen. El príncipe que trabaja por su Estado trabaja por sus hijos; y el amor que profesa a su reino, confundido con el que profesa a su familia, se le torna natural." *b*) Permite al rey preparar a su sucesor para su función social tan compleja y enriquecerle día por día con las lecciones de su experiencia de los negocios, que ninguna instrucción teórica podría reemplazar. *c*) Libra a la sociedad civil de los trastornos interiores que traen aparejados las rivalidades, las continuas luchas de partidos, con vistas a la conquista del poder supremo — con todas las ventajas de influencia que da un régimen electivo —, así como de la funesta centralización administrativa a que, por la misma lógica de su origen, tiende necesariamente todo gobierno bueno o malo que depende de la elección y quiere asegurar su reelección manteniendo bajo su mano el mayor número de electores influyentes posible.

Sin duda, la herencia, como toda cosa humana, tiene sus peligros y aspectos accidentales malos, pudiendo elevar al poder a un hombre indigno o incapaz. No obstante, hasta en semejante jefe puede el amor propio, personal o familiar, ejercer una influencia saludable, impeliéndole, como a cualquier propietario incapaz, a escoger ministros aptos para la buena administración de ese bien de familia que para él la prosperidad de su país representa.

797. **La aristocracia.** — Gobierno de una selección ordinariamente hereditaria, más o menos independiente de la colaboración e inspección de los representantes del pueblo, la aristocracia puede fácilmente degenerar, como observa Aristóteles, en una oligarquía opresiva, análoga a la tiranía de un mal rey. Añádase que presenta los inconvenientes de todo gobierno de muchas cabezas, en el que nadie manda a los demás, corriendo siempre peligro de debilitarse con la división de sus miembros y el afán de eludir responsabilidades personales.

798. **La democracia.** — Es el gobierno del pueblo por el pueblo, es decir, prácticamente por los representantes que éste elige para un período de tiempo más o menos largo.

La palabra *democracia* se toma en múltiples sentidos, que importa mucho distinguir para no incurrir en lamentables confusiones.

1.° En el sentido *social* — que le daba León XIII al recomendar la democracia cristiana y que más bien respondería al vocablo *demofilia* —, significa la acción popular consistente en crear para las clases trabajadoras unas condiciones de vida más justas y más humanas. Sentido y obra legítimos, a buen seguro, cuando se les determina bien; con tal, sin embargo, que por esa acción popular no se entienda — como se hizo a veces a pesar de las protestas de León XIII y Pío X — un estado de confusión y nivelación igualitaria de todas las clases sociales. "La democracia cristiana — declaraba León XIII — debe sostener la distinción de las clases, indudablemente propia de toda sociedad bien constituída." (Encíclica *Graves de communi.*)

2.° En el sentido *político*, significa la forma legítima del gobierno en que el pueblo se atribuye a sí mismo, o más bien a sus representantes, la autoridad social proveniente de Dios; pero a menudo expresa también, en nuestros días, la democracia concebida a la manera de *J. J. Rousseau*, en la que el pueblo, la "voluntad general", el "número", es el principio de la autoridad social, sin dejar puesto alguno a Dios; concepción política que ya hemos suficientemente refutado.

Notemos que Aristóteles da el nombre de *república* (πολιτεία) a lo que nosotros llamamos régimen democrático, y el de *democracia* (δημοκρατία) a la forma corrompida de este gobierno, que actualmente llamamos *demagogia*.

La democracia política bien entendida parece tener la *ventaja* de asegurar, merced a la garantía de la elección, un gobierno enteramente consagrado al bien público y ejercido por los mejores ciudadanos, por los más capaces y más honestos. Aristóteles le reconoce esta ventaja para las pequeñas comunidades de gente honrada, en las que cada cual puede conocer fácilmente el verdadero interés personal inmediato. Así esta forma de gobierno cuadra bien a la administración de los municipios — que ya lo practicaban en Francia bajo el antiguo régimen — y ha hecho la felicidad de más de un país.

Pero también es el régimen más expuesto a *corromperse* y a degenerar en *demagogia* — en la que, según la expresión de Santo Tomás (*De regimine principum*, I, 1), "todo el pueblo se convierte en un solo tirano" —, especialmente en los grandes Estados; tan numerosos son los peligros que ofrece, sobre todo cuando se halla en vigor el sufragio universal. En efecto, los ciudadanos que votan son generalmente incompetentes respecto a los innumerables puntos de

los programas electorales sobre que se les pide pronunciarse, y harto poco desinteresados para sacrificar sus intereses particulares inmediatos o los favores del partido que está en el poder en aras de un interés general venidero, que a menudo ni siquiera conocen. En las campañas electorales el éxito acompaña harto fácilmente a los brillantes oradores, que no siempre son los mejores jefes, a los que halagan las pasiones del pueblo, y depende no poco del oro de las potencias financieras anónimas, con frecuencia extranjeras, las cuales compran la prensa y pagan todos los gastos para dominar luego al gobierno elegido, a expensas del erario nacional. La lucha entre los partidos debilita continuamente a la sociedad y disminuye el respeto debido al gobierno que de ella ha salido. El poder elegido, sea honrado o no, piensa principalmente en asegurar su reelección mediante una recelosa centralización administrativa y una costosa burocracia, cargándose, así, con un sinnúmero de servicios para los que no tiene competencia, en vez de ocuparse en los grandes intereses del Estado, interiores o exteriores, del presente o del porvenir. Los diputados, deseosos de conservar el poder que ejercen en nombre del pueblo, propenden a elegir un jefe de Estado débil, que les permita explotar en provecho propio, sin inquietarles, el bien público; no al hombre más capaz y más enérgico, como exigirían los principios de este régimen.

Conocido es el sombrío cuadro, digno de la pluma de Tácito, que en 1889 trazaba Fustel de Coulanges de los estragos causados por la demagogia en un gran pueblo:

"Si nos representamos a todo un pueblo ocupado en la política, y, desde el primero hasta el último, desde el más ilustrado hasta el más ignorante, desde el más interesado en mantener el actual estado de cosas hasta el más interesado en derribarlo, poseído de la manía de discutir los negocios públicos y de intervenir en el gobierno; si observamos los efectos que esta enfermedad produce en la existencia de millares de seres humanos; si calculamos el trastorno que causa en cada vida, las ideas falsas que inspira a una muchedumbre de espíritus, los sentimientos perversos y las pasiones aviesas que excita en innumerables almas; si contamos el tiempo robado al trabajo, las discusiones, el desperdicio de fuerza, la ruina de las amistades o la creación de amistades fingidas y de afectos que no son sino rencores; las delaciones, la destrucción de la lealtad, de la seguridad y aun de la cortesía; la introducción del mal gusto en el lenguaje, en el estilo y en el arte; la irremediable división de la sociedad, el recelo, la indisciplina, el enervamiento y la debilidad de un pueblo; las derrotas, que son su secuela inevitable; la desaparición del verdadero patriotismo e incluso del verdadero valor; las faltas que forzosamente ha de cometer cada partido a medida que va turnando en el poder, en unas condiciones siempre iguales; los desastres y el precio a que hay

que pagarlos; si calculamos todo esto, no podemos menos de afirmar que esa clase de enfermedad es la más funesta y perniciosa epidemia que puede caer sobre un pueblo; que no hay otra que cause más crueles daños a la vida privada y a la vida pública, a la existencia material y a la existencia moral, a la conciencia y al entendimiento; y que, en una palabra, no ha habido nunca en el mundo un despotismo capaz de causar tamaños males." (Cf. GUIRAUD, *Fustel de Coulanges*, pág. 224.)

799. **El sufragio universal.** — Estos inconvenientes, intrínsecos a todo régimen electivo en un grande Estado rodeado de vecinos poderosos, resultan principalmente manifiestos allí donde reina el *sufragio universal*, que da un mismo valor a todos los votos y asegura de este modo el predominio de la masa incapaz y fácil de engañar sobre la selección ilustrada, así como el predominio, en la emisión del voto, del cuidado de los intereses individuales inmediatos sobre el interés general, presente y futuro, de la sociedad, que resulta, así, sacrificado al interés de cada uno.

De ahí que Santo Tomás, si, de conformidad con Aristóteles y San Agustín, reconoce la legitimidad de esta clase de elección en las pequeñas sociedades — donde cada uno puede conocer fácilmente en qué consiste el interés común — de personas honradas, dispuestas a anteponer este interés a sus ventajas individuales, lo censure en los casos contrarios: "*Si populus sit bene moderatus et gravis communisque utilitatis diligentissimus custos, in quo unusquisque minoris rem privatam quam publicam pendat, recte lex fertur qua tali populo liceat creare sibi magistratus per quos respublica administretur. Porro si paulatim idem populus depravatus habeat venale suffragium et regimen flagitiosis sceleratisque committat, recte adimitur populo talis potestas dandi honores et ad paucorum bonorum redit arbitrium.*" (S. Th., 1.ª 2.ae, q. 97, a. 1.)

Estos inconvenientes podrían, sin duda, atenuarse un poco con el voto familiar, y más aún si los diputados representaran no a unos individuos y a unos partidos, sino a los cuerpos morales — familias, ciudades, provincias y corporaciones —, a esas fuerzas morales del país que son los sólidos y reales elementos de una sociedad civil bien organizada. Entonces serían de verdad unos intereses reales los que en una u otra forma estarían representados ante una autoridad política soberana, la cual a su vez representaría, de un modo independiente, el superior interés de todo el cuerpo social, tan a menudo contrario a los intereses particulares inmediatos.

Por esto no hemos de extrañar que los ciudadanos suelan mostrar tan poco interés por una papeleta que sólo les otorga una sobe-

ranía general ilusoria, mientras se ven privados de sus libertades particulares naturales a causa de la centralización administrativa, esencial a todo régimen electivo que aspira a ser duradero.

800. **Valor representativo de estos regímenes.** — Estas tres formas de gobierno son *conformes al derecho natural,* puesto que, como atestigua la Historia, cada una pudo realizar, aquí o allá, la misión de la autoridad civil y asegurar la prosperidad social. Ninguna de ellas es perfecta hasta el punto de ser preferible siempre y dondequiera. La *mejor* es:

I. — *Prácticamente,* respecto a un pueblo determinado, aquella que resulta más conforme a su carácter y a sus tradiciones, y que, puesta a prueba, le ha dado la prosperidad material y moral, *ha realizado su fin;* de la misma manera que, respecto a una casa de comercio, es buena, por ejemplo, la dirección que la hace prosperar.

II. — *Teóricamente,* en sí, en opinión de los escolásticos, la *monarquía;* que, por otra parte, parece haber sido históricamente la primera y la más difundida. Y esto por las tres ventajas siguientes que el gobierno de un jefe único ofrece de suyo para la sociedad:

1.° Una *unidad* más perfecta, esa unidad indispensable a la paz y principio de fuerza para el cuerpo social.

2.° Un *orden* más armónico, por estar todas las autoridades inferiores progresivamente jerarquizadas bajo el mando de un jefe real único. En efecto, la mejor forma de la autoridad civil es la que mejor responde a la constitución normal de la sociedad, es decir, a una constitución orgánica (Cf. n.° 791) en la que los individuos forman parte del conjunto y se benefician de sus recursos por intermedio de órganos, de agrupaciones gradualmente más complejas: familia, ciudad, corporación, provincia, etc. Ahora bien, a medida que nos elevamos dentro de ese organismo; a medida que el bien común, en atención al cual cada autoridad social tiene la misión de coordinar la actividad de sus subordinados, es más general, más situado en el porvenir — y, por consiguiente, más difícil de conocer, más superior, y aun, a menudo, contrario a los intereses particulares del momento —, es preciso que la autoridad social vaya siendo más independiente, puesto que los inferiores no suelen tener la competencia ni la abnegación suficiente para representar y promover con eficacia el bien general de la sociedad.

3.° Un *cuidado más solícito del bien público,* que para el rey, sobre todo en régimen hereditario, se confunde con el propio y el de

sus hijos; es decir, con el bien que el rey se siente naturalmente inclinado a promover con el mayor desvelo y cariño. Como escribe Luis Veuillot en sus *Últimas Miscelánea:* "Un rey es la personificación del interés general que se substituye al interés particular. Un rey, pero un rey libre y perpetuo, es la única institución capaz de impedir que se tengan siete u ochocientos reyes perpetuamente impotentes, medrosos y hambrientos. Un solo rey puede pensar en todo el mundo; ochocientos reyes sólo pueden pensar en sí mismos."

De hecho, un ejército no sale victorioso, una empresa industrial o comercial no prospera, etc., sino a condición de tener al frente un jefe único, independiente de sus subordinados y responsable. ¿Qué debe ocurrir, pues, con la sociedad civil, mucho más compleja y con unos intereses mucho más comprensivos?

Santo Tomás expresa claramente en varias de sus obras, sobre todo en su tratado *De regimine principium,* sus preferencias por una monarquía ampliamente descentralizada, en la que el rey — que en su tiempo era ordinariamente hereditario — gobierne en realidad, con una aristocracia, debajo de sí, de príncipes elegibles por el pueblo. Citemos, por ejemplo, este texto de la *Suma Teológica* (1.ª 2.ae, q. 105, a. 1): "*Optima ordinatio principum est in aliqua societate vel regno, in quo unus praeficitur secundum virtutem qui omnibus praesit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur. Talis vero est omnis politia bene commixta ex regno, in quantum unus praeest, ex aristocratia in quantum multi principantur secundum virtutem, et ex democratia, id est potestate populi, in quantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum.*"

La *Iglesia católica,* que es, por su parte, una monarquía de institución divina, admite las tres formas de gobierno, en abstracto consideradas, dejando libres en sus preferencias a naciones e individuos en lo concerniente al cuidado de las cosas temporales. Sólo reprueba los malos regímenes concretos, de cualquier forma que sean; es decir, los que por sus instituciones y sus leyes son hostiles a la religión y a la moral cristiana, entorpeciendo con ello su apostolado, y perjudiciales al bien de los pueblos a quienes gobiernan.

En nuestros días suele sostenerse que los pueblos tienden al régimen democrático. Aparte de que esto no prueba que tal régimen sea el mejor para ellos — cosa que sólo los resultados permiten apreciar —, conviene advertir: 1.º, que esto no es un hecho general; así, en 1905, Noruega,

al separarse de Suecia, escogió en plebiscito, por una mayoría importante de votos, el régimen monárquico porque le parecía asegurar mejor la paz en el interior, alianzas en el exterior y el poco coste de la administración; 2.º, esas aspiraciones democráticas no son a menudo otra cosa que el deseo legítimo de librarse de la opresión del Estado centralizador en la vida corporativa o local.

§ III. — *Poderes de la autoridad civil*

Para dar una suficiente idea de los poderes de la autoridad civil, bastará que determinemos su esfera y sus límites, sus diversas funciones y, finalmente, los derechos a que corresponden los deberes de los súbditos.

801. **Su esfera y sus límites.** — La esfera del poder civil viene determinada por el *fin social* que tiene la misión de realizar (Cf. n.º 790), por el "bienestar" que debe procurar a sus subordinados:

1.º Asegurando la *paz pública*, esto es, la seguridad interior y exterior, así como la defensa de los derechos de sus súbditos, sean individuos o agrupaciones inferiores.

2.º Promoviendo la *prosperidad pública humana*, contra lo afirmado por el liberalismo individualista; prosperidad:

a) *Material*, en atención a la cual debe interesarse por los servicios generales que sólo él puede asegurar con facilidad; debe ayudar con sus poderosos medios de acción las empresas del mundo económico; y, en general, debe favorecer las iniciativas afortunadas.

b) *Moral;* incúmbele velar por la moralidad pública y fomentarla, pero no inmiscuirse directamente, como pretendía Platón, en las cuestiones de moralidad privada, que no son de su competencia.

De aquí el deber de poner cortapisas a la libertad absoluta de imprenta y de enseñanza; a la propaganda herética, sobre todo en épocas de unidad religiosa como durante la Edad Media, en que cada uno consideraba la posesión de la verdadera fe como el bien capital; a la difusión de errores sociales, como el divorcio, el comunismo y el internacionalismo antipatriótico; a la acción de las sociedades secretas peligrosas, principalmente si son internacionales, como, por ejemplo, la francmasonería.

El error no tiene de sí ningún derecho a ser propagado (Cf. n.º 715, B), puesto que todo derecho se basa en la ley de Dios, a la cual es contrario el error por cuanto desvía al hombre de su fin. Únicamente el derecho de la sociedad al bien capital de la paz pública puede hacer que se le *tolere* cuando la represión sería ineficaz y acarrearía mayores males.

como sucede en nuestros días, a causa de la extrema diversidad existente entre los ciudadanos de la mayor parte del país en punto a convicciones religiosas, filosóficas, morales, políticas y sociales, en una palabra, en punto al concepto mismo del gobierno de la vida humana.

El poder civil se halla, pues:

1.° *Limitado* en su esfera por los derechos preexistentes de los individuos y grupos a quienes gobierna. Éstos, en efecto, no se han unido en sociedad civil para despojarse de sus derechos, como pretende el estatismo, sino, al contrario, para mejor defenderlos y promoverlos. Por esto el individuo, el municipio, la asociación profesional, tienen el derecho de realizar libremente de por sí su fin respectivo, en la línea del bien común, sin duda, no teniendo el Estado derecho a confiscar esas libertades naturales en provecho propio, como compensación de la ilusoria libertad política de una papeleta electoral, hartas veces ineficaz. Asimismo, debe respetar los derechos de la sociedad religiosa sobrenatural, como veremos más adelante (Cf. n.° 819).

2.° *Sometido: a*) a las leyes fundamentales de la sociedad civil; *b*) a las leyes divinas, ya reveladas, ya de moral natural, contrariamente a lo que afirman Maquiavelo y todos los que distinguen la moral política de la moral privada. En efecto, siendo ejercido por los hombres, es fuerza que respete las reglas de la actividad humana impuestas por Dios, de quien es mandatario. En especial debe observar la *justicia distributiva* en el reparto de las cargas y ventajas sociales (Cf. n.° 722).

802. **Sus funciones.** — Para gobernar, es decir, para conducir con autoridad una sociedad a su fin, para realizar eficazmente la mutua cooperación de entendimientos y voluntades que la constituye, la autoridad social debe gozar de tres poderes: el legislativo, el ejecutivo y el judicial. Un jefe efectivo debe poseer los tres a la vez, por cuanto el principal, que es el legislativo, resulta ilusorio sin los dos restantes.

A partir de Montesquieu (*Espíritu de las leyes,* XI, 6), en general todo el mundo es partidario de la *separación de los poderes,* so pretexto de evitar la tiranía; y el resultado de esto ha sido que el jefe nominal, que representa el poder ejecutivo, ya no gobierna, puesto que está dominado por el poder legislativo — con frecuencia manejado por un partido — y mal servido por el poder judicial. Sin duda, en un organismo complejo, como lo es un Estado, hay

que dividir el trabajo; pero esta separación de las funciones del gobierno, que de hecho es a menudo más teórica que real, aun en los regímenes parlamentarios, no debe quebrantar la unidad de suprema autoridad efectiva, exigida por el bien duradero de toda sociedad civil, industrial o comercial.

803. **El poder legislativo.** — Elaborar, proponer, discutir esas reglas de la actividad social que llamamos leyes, tal es el objeto del poder legislativo, objeto capital para la vida de la sociedad que de él depende. Semejante tarea no debería, pues, ser encomendada a los interesados caprichos de unas asambleas de hecho irresponsables, salidas de un ciego sufragio universal, sino a un consejo supremo, presidido por el jefe del Estado, compuesto de eminencias sociales designadas por su función o por elección, y asesorado por una representación de los organismos provinciales y profesionales. Así se realizaría, de una manera acertada, la única colaboración entre el gobierno y la nación capaz de dictar unas leyes sabias y bien adaptadas a la sociedad, cuya múltiple actividad deben ellas regular.

De sí, las leyes civiles *obligan en conciencia,* de suerte que la deliberada transgresión de las mismas es una falta moral. En efecto, es una violación de la ley natural, que destina al hombre a vivir en sociedad civil, bajo una autoridad encargada de trazar las reglas precisas que se deben seguir para realizar el fin social, y que, por lo tanto, hace participantes de su fuerza obligatoria a todas las leyes así dictadas, con tal que no sean injustas (Cf. n.os 793 y 807).

Sin embargo, las *leyes penales* sólo obligan, también en virtud de la ley natural, a sufrir la pena cuando uno es convicto de violación. Cuando, por ejemplo, a causa del carácter exorbitante de la pena señalada cabe juzgar que el legislador sólo ha querido obligar a ésta, la ley debe considerarse como penal. Tal es el caso, según la opinión común, de las leyes aduaneras.

Las leyes civiles deben reunir ciertas *condiciones:*

1.º De *honestidad:* deben ser conformes a las leyes naturales o divinorreveladas; de lo contrario, no son obligatorias, y pueden, incluso a veces deben, desobedecerse, a no ser que resulte de ello un mal público mayor (Cf. n.º 807).

2.º De *justicia:* deben procurar el bien común, y no limitarse a servir los intereses de un partido.

3.° De *oportunidad:* deben adaptarse a la sociedad a que se destinan; deben ser posibles de practicar; deben referirse a actos externos, los únicos en que puede entender la autoridad civil.

Un escollo que debe evitarse es la *legomanía* moderna, la manía de multiplicar las leyes o modificarlas por el más leve motivo. Esto es olvidar la acción saludable de la costumbre no escrita, de esa fuerza viva, factor de orden y de estabilidad, que tan bien sabe adaptar un texto escrito a las circunstancias variables de tiempo y de lugar. Esto es disminuir, asimismo, el respeto de los subordinados hacia la ley, que difícilmente consideran como una sabia expresión del orden cuando la ven modificar a cada instante, sin haberse cambiado las circunstancias. Según Santo Tomás (S. Th., 1.ª 2.ae, q. 97, a. 2), únicamente la necesidad, una utilidad muy grande y plenamente evidente o la injusticia autorizan semejantes cambios.

804. **El poder ejecutivo.** — Ejercido inmediatamente por los distintos ministros, este poder tiene por objeto hacer ejecutar las leyes dictadas y las sentencias pronunciadas. En el interior promulga las leyes, vela por su observancia, mantiene el orden mediante la policía, recauda los impuestos y trabaja por la prosperidad pública. En el exterior le compete representar al Estado y hacerlo respetar, declarando si es preciso la guerra.

Al poder ejecutivo adjudican además, los legistas modernos, la educación de los niños, so pretexto de que el niño es miembro de la sociedad, de que el Estado debe preocuparse de formar buenos ciudadanos y de que los padres son solamente unos delegados suyos. Esto es olvidar que el niño no es miembro de la sociedad civil sino por intermedio de la familia, naturalmente destinada a educarlo; que el Estado no es fuente de todos los derechos, y que su poder está limitado por los legítimos derechos naturales de sus subordinados. Tiene él, es indudable, una función que desempeñar aquí; la hemos precisado en otra parte (Cf. n.os 779 y 821).

805. **El poder judicial.** — El poder judicial tiene dos objetivos:

1.° Zanjar autoritativamente los *conflictos* de derechos (Cf. número 717) que surgen entre los miembros de la sociedad. Tal es el objeto de la *justicia civil,* a la cual convendría substituir lo más posible el arbitraje, con frecuencia más sagaz, menos gravoso y que amenguaría la perniciosa importancia de los hombres de leyes que viven de los procesos.

2.° Reprimir los *delitos* con penas aflictivas, lo más posible reparadoras del orden violado, medicinales para el culpable y ejemplares para los demás Tal es la misión de la *justicia criminal, pe-*

nal, en la que, al menos en los asuntos graves, la acusación es llevada a cabo hoy día por el ministerio público, el hecho es juzgado por el jurado y la sentencia es dictada de conformidad con la ley por el magistrado. La *pena* debe ser proporcionada a la gravedad de la falta, a su frecuencia en la sociedad, que exige un castigo más ejemplar, y al grado de responsabilidad psicológica y moral del culpable. Como es natural, los tribunales suponen siempre la ley conocida y juzgan de conformidad con los indicios externos, los únicos que ellos pueden verificar (Cf. n.º 653).

806. **El derecho de castigar.** — Se ha discutido mucho sobre el *fundamento* del derecho de castigar que se arroga la autoridad civil — así como, más o menos, cualquier otra autoridad en su esfera — sobre la razón de ser que lo justifica.

I. — Las teorías *absolutistas,* verbigracia, de Platón, de Kant, exigen la pena por sí misma, únicamente como reparación del orden conculcado (teoría de la *expiación*). — *Mas,* aparte de que no todo delito contra la ley civil es una falta moral, hacer expiar la falta es una prerrogativa de Dios — único legislador de la ley moral, de la que la falta es una violación — y no compete a la autoridad civil. Ésta, por otra parte, no tiene derecho a querer un mal físico, como es la pena, sino para conseguir un objetivo superior.

II. — Este objetivo quieren precisar las teorías *relativistas,* que proponen varios:

1.º *Corregir al culpable.* — Pero esto es olvidar el bien común que el Estado debe asegurar aun en el caso en que no haya esperanza de enmienda.

2.º *Reparar el daño causado.* — Pero esto es a menudo imposible, por ejemplo, en el caso de un homicidio; o injusto, por ejemplo, en el caso de un atentado frustrado, que no sería entonces punible, o en el de una falta por imprudencia, que importaría un castigo igual al de una falta deliberada.

3.º *Únicamente la utilidad pública,* la defensa de la sociedad. — Pero esto es relegar la persona humana a la condición de un simple medio, tratarla como un obstáculo que se remueve con un puntapié.

4.º La *curación física* de la enfermedad individual (Lombroso) o social (Ferri) en que se quiere hacer consistir el crimen. — Pero esto es suponer la tesis determinista de la irresponsabilidad de nuestros actos (Cf. n.º 653).

La *verdadera razón de ser* del derecho a castigar es el *mantenimiento del orden social de una manera conforme a la dignidad de la persona humana;* fin que proporcionan: *a*) la amenaza de la pena, pues previene la transgresión de la ley; *b*) la ejecución de la pena, que repara el orden violado, destruye la funesta influencia del mal ejemplo sobre los demás con la visión de las enojosas consecuencias del delito y aparta de nuevos crímenes al culpable, o mejorándolo, o separándolo del cuerpo social.

De hecho, los castigos son el mejor medio para mantener el orden social frente a las aviesas pasiones. La excesiva piedad para con los criminales es una injusticia para con las personas honradas, a las que expone a más numerosos ataques.

La autoridad civil tiene incluso el derecho de infligir la *pena de muerte*, que es el único medio capaz de impedir ciertos crímenes gravísimos; el bien del cuerpo social puede exigir que se le amputе un miembro, esto es, un hombre tan criminal que no puede de otra suerte impedírsele que haga daño. Por otra parte, la perspectiva de la muerte es el freno más poderoso para ciertos crímenes, como lo demuestra la experiencia, por ser contraria a la tendencia más fundamental del ser humano. Ejemplar para todos, medicinal, con frecuencia, desde el punto de vista cristiano, para el culpable, a quien inclina al arrepentimiento, dicha pena sólo debe ser impuesta por los más grandes crímenes, y el jefe del Estado goza ordinariamente del derecho de indulto. La experiencia ha demostrado que, en igualdad de circunstancias, la criminalidad se halla en razón inversa de la severa aplicación de la pena de muerte, y siempre será justo responder a los que hablan de abolirla con la salida de Alfonso Karr: "Conformes; pero que empiecen los señores asesinos."

807. **Derechos de la autoridad civil.** — Por razón del fin a que debe conducir a sus súbditos, la autoridad civil tiene sobre ellos unos *derechos* a los que corresponden de otro lado ciertos *deberes*.

En general, el individuo y las sociedades inferiores, por el hecho de beneficiarse de las ventajas que el Estado les proporciona, tienen el deber, harto olvidado con frecuencia, de cooperar a la prosperidad del mismo y de no hacerle agravio en modo alguno perjudicando, verbigracia, a la industria, al comercio, a la hacienda nacional (Cf. n.° 722).

En particular, deben:

1.° *Obedecer las leyes*, a menos que ordenen una falta moral — en cual caso deben desobedecerse — o sean malas, por perjudicar injustamente, o por privar de un derecho o de una libertad legítima, aun cuando no obliguen a obrar el mal; en cual caso la

resistencia, sin ser siempre obligatoria, es lícita, a no ser que acarree un daño todavía más grave (Cf. n.º 665).

"En la práctica, la cosa resulta compleja y delicada. Antes de llegar al extremo dicho, es preciso que la ley, según el general sentir de las personas prudentes y honradas, sea manifiestamente injusta. Es preciso que los bienes que hay que salvaguardar sean considerables. Es preciso que, antes de apelar a la fuerza, se hayan agotado todos los medios pacíficos para hacer prevalecer el propio derecho. Es preciso que las esperanzas de éxito sean seriamente probables y que no haya lugar a temer que la resistencia ocasione una recrudescencia de la tiranía y de la persecución. Es preciso, si verdaderamente los intereses esenciales del pueblo o de una parte del pueblo sólo pueden salvarse haciendo uso de la fuerza, que se evite todo crimen y todo exceso, que en la acción se observen escrupulosamente los preceptos de la moderación y del Evangelio, que se recurra a ese linaje de resistencia únicamente en la medida en que sea necesario para la defensa del derecho." (P. JANVIER, *La conscience chrétienne et la loi injuste*, pág. 10.)

2.º *Pagar los impuestos,* contribución a las cargas públicas impuesta a los particulares por el Estado y que debe guardar proporción con los recursos de cada uno. La gran dificultad consiste en conocer exactamente esos recursos. La declaración obligatoria corre el peligro de ser falsa, y la investigación se vuelve pronto tiránica; el principal signo exterior, la habitación, es, por lo general, el menos falaz.

Desde el punto de vista administrativo se distinguen los impuestos: 1.º *Indirectos,* que gravan unos hechos intermitentes o ciertos objetos de consumo, debiéndose excluir los objetos necesarios, pues de lo contrario el impuesto sería injusto para con las familias numerosas. 2.º *Directos,* que gravan unas situaciones permanentes, verbigracia, los impuestos sobre la propiedad, el *impuesto sobre la renta.* Éste puede ser: *a) proporcional,* guardando una proporción constante, por ejemplo, del 5 % para todas las rentas, lo que resulta injusto para los rentistas modestos; *b) progresivo,* aumentándose proporcionalmente a la renta, por ejemplo, un 5 % si la renta es de 5000 pesetas; un 10 % si es de 5000 a 50.000 pesetas; un 20 % si es de 50.000 a 100.000 pesetas, etc.; lo que es injusto para las grandes fortunas, que en breve serían absorbidas por el impuesto, con grave daño de la sociedad, a no ser que la razón de la progresión sea decreciente, siendo, por ejemplo, el primer aumento de tasa de un 5 %, luego de un 4,5, de un 4, de un 3,5, de un 3, etc., hasta llegar a anularse.

Es bueno el impuesto equitativamente repartido entre todos los

ciudadanos; fácil de percibir sin vejaciones — y ahí está la ventaja de los impuestos indirectos —, y, finalmente, de rendimiento abundante y seguro para el Estado.

3.° Cumplir con el *servicio militar,* si es obligatorio, hasta dar la vida temporal por la patria en tiempo de guerra.

Antiguamente el ejército era un cuerpo que sólo se reclutaba por alistamiento voluntario, como se hace hoy día con el cuerpo de seguridad. A partir de la Revolución, Francia se ha visto sometida a la funesta necesidad de la paz armada, régimen que pervierte a la juventud en la flor de la edad e interrumpe lamentablemente los estudios de los inteléctuales. El mantenimiento de la unidad germánica por el Tratado de Versalles condena todavía a Francia a permanecer siempre en armas.

Sin embargo, los sacerdotes, los clérigos y todos los ministros del culto, que por razón de su ministerio se deben a Dios, superior a la autoridad civil, deben ser dispensados del servicio militar y, en tiempo de guerra, ocupados en su ministerio de paz y de oración junto a los soldados y en las parroquias.

4.° *Votar,* ora en las sociedades inferiores — municipales o profesionales —, ora, en caso de sufragio universal, para elegir a los diputados, a no ser que la personalidad de los candidatos, contrarios todos al bien común, haga inútil el ejercicio de este derecho.

El hombre se siente inclinado a cumplir estos distintos deberes, aunque resulten a veces penosos, por ese instinto espontáneo, prontamente transformado en sentimiento consciente y en voluntad reflexiva, que llamamos *patriotismo.*

808. **El patriotismo.** — Este amor a la patria, cuyo análisis psicológico hemos hecho antes (Cf. n.° 351), no consiste en un ciego chovinismo, ni en una rencorosa y sistemática denigración de los demás pueblos, ni en el espíritu de guerra y de conquista, ni en un fanatismo capaz de sacrificar, como hiciera un día el joven Horacio, los derechos más respetables de la persona humana y de la familia en aras de la prosperidad del país. No es sino un caso de la ley general de la caridad, la cual quiere que amemos preferentemente a aquellos que están más cercanos a nosotros por razón de la sangre, de las costumbres, de las tradiciones y de los intereses legítimos; a aquellos a quienes más debemos, así en el presente como en el pasado (Cf. n.° 724). Este amor reconocido se traduce naturalmente por una voluntad eficaz de conservar y acrecer ese

patrimonio común, material y moral; y, por lo tanto, más que al Estado, se endereza a la nación (Cf. n.º 783), es decir, a la tradición, a la vocación especial, y ordinariamente al territorio que a nuestros ojos representa la patria.

Santo Tomás hace del patriotismo una especie de piedad. Debemos, dice, a nuestra patria, así como a nuestros padres, un poco de esa piedad filial, compuesta de amor y de reconocimiento, que debemos ante todo a Dios, ser perfectísimo y sumo bienhechor, por la sencillísima razón de haberse Él servido de esos intermediarios para distribuirnos sus beneficios y de haber hecho resplandecer en ellos algún vislumbre de sus amables perfecciones (S. Th., 2.ª 2.ae, q. 101, a. 1).

El patriotismo es combatido por los "sin-patria" de distintas clases:

1.º Por los *egoístas*, que toman pretexto de un seudohumanitarismo sin obligaciones concretas para dejar de cumplir sus deberes patrióticos: *"Ubi bene, ibi patria"*, decían ya los epicúreos.

2.º Por los *intemperantes predicadores de la fraternidad universal* (en el terreno temporal, no en el espiritual), empeñados en no ver que los hombres tenemos a menudo intereses opuestos y que, por lo tanto, hemos de amar preferentemente a aquellos a quienes más debemos, no siendo injustos con ellos por un humanitarismo que sólo aprovecha a los enemigos. Decían ya los estoicos por boca de Séneca: *"Patria mea totus mundus est"*, lema que los románticos han reasumido de un modo más sentimental. Son conocidos los versos de Lamartine en su *Marsellesa de la Paz*, tan pobre de ideas bajo la grandilocuencia del estilo:

Solamente patria tienen — egoísmo y odio insano,
no así la fraternidad...
De cualquier hombre que piense — me siento conciudadano,
es mi país la verdad.

Estos utopistas no se dan cuenta de que el verdadero patriotismo es favorable al bien general de la humanidad, por cuanto, al alimentar en cada pueblo el amor a las propias cualidades características, contribuye a hacer de la humanidad un conjunto más variado, más rico, más interesante.

3.º Por los *antimilitaristas*, que atribuyen exclusivamente el azote de la guerra a unos patriotismos celosos y ambiciosos, como si el desarme pacifista no fuese el medio más seguro de expo-

nerse a las acometidas de unos rivales implacables: *"Si vis pacem, para bellum"*; los ladrones, sean individuos o pueblos, no atacan de ordinario a los que saben material y moralmente prestos a defenderse. Por otra parte, el antimilitarismo se reduce las más veces a substituir la guerra con el extranjero por la guerra civil contra los jefes y los oficiales, guerra mucho más funesta y cruel que la otra.

Artículo V

Moral internacional

809. **Las relaciones entre Estados.** — La sociedad civil es, en el orden temporal, una sociedad perfecta y suprema; no forma parte de otra sociedad, en el sentido estricto de la palabra, que, de existir, abarcaría la humanidad entera y exigiría una autoridad efectiva única, dotada de los tres poderes: legislativo, judicial y ejecutivo. — La oposición de los caracteres e intereses nacionales parece hacer imposible la realización de esta sociedad; sólo en el terreno espiritual la monarquía divina de la Iglesia realiza una unidad social real entre los bautizados de todas las naciones.

No por esto es menos cierto que los Estados, por razón de la unidad de la raza humana y de sus mutuas necesidades, tienen entre sí unos derechos y unos deberes naturales, determinados por el derecho internacional público o privado — llamado en nuestros días *derecho de gentes* —; derechos a conservar la propia independencia; a ensancharse con la ocupación de tierras inhabitadas; a ver respetados los pactos convenidos; a ser auxiliados en caso de un ataque injusto, exterior o interior, a despecho del *principio liberal de no-intervención* condenado en la proposición 62.ª del *Syllabus*.

Es de desear que, en una u otra forma, las diversas naciones mantengan entre sí relaciones amistosas y colaboren juntas en el progreso de la civilización y en la prosperidad material, y especialmente moral, de toda la humanidad. Convenciones, pactos mutuos, codificaciones de reglamentos generales para facilitar la producción, multiplicar las relaciones económicas y mejorar la vida de las clases trabajadoras; cooperación a trabajos intelectuales científicos, a

obras morales, como la lucha contra la pornografía; todo esto es a propósito para robustecer el sentimiento natural de la fraternidad humana por encima de los nacionalismos particulares, así como para suavizar hasta cierto punto los conflictos de derechos o intereses que pueden surgir entre los Estados.

Pero todos estos esfuerzos resultarán estériles si no van acompañados de una formación moral y religiosa, la única capaz de suavizar las rivalidades entre individuos y entre naciones, de moderar los egoísmos excesivos y de promover una verdadera fraternidad humana, basada, en el terreno sobrenatural, sobre la filiación adoptiva que el Padre celestial ofrece a todos los hombres en la sangre de su Hijo y que se manifiesta por la catolicidad de la Iglesia.

810. **La solución de los conflictos.** — En caso de conflicto:

1.° Sería bueno recurrir ante todo a un *tribunal de arbitraje*, que debería presidir el Papa, superior a los intereses temporales y revestido de una autoridad moral incomparable.

Este tribunal — presidido de ordinario por un representante de un país pequeño a causa de los celos de las grandes potencias — tendría por desgracia necesidad de largas indagaciones para decidir sobre los derechos de los Estados litigantes; difícilmente conseguiría dictar una sentencia unánime y, sobre todo, en caso de mala voluntad de las partes, sería impotente — o poco dispuesto a ello — para hacer ejecutar por las armas su decisión. El actual Pacto de la Sociedad de las Naciones contiene un artículo que obliga a todos los signatarios a coligarse eventualmente contra la potencia que haya cometido una violación culpable de sus compromisos internacionales. Podemos dudar de que tal artículo sea ejecutado alguna vez.

En 1914, cuando la amenaza de la guerra parecía agravarse por días, nadie soñó en serio con recurrir al Tribunal de arbitraje de La Haya; ¡hasta tal punto se sentía la inutilidad de semejante recurso!

Por lo que hace al ensueño de un *desarme universal*, parece del todo quimérico. ¿Cómo obtener y fiscalizar el desarme de cada uno de los pueblos? ¿Qué Estado se arriesgaría a quedar, una vez desarmado, a merced de unos vecinos que, abierta o clandestinamente, hubiesen conservado su fuerza armada?

2.° Cuando no existe otro medio de obtener el respeto a los propios derechos, se tiene derecho a declarar una *guerra* justa, ofensiva o defensiva.

811. **El derecho de guerra.** — Una guerra es justa cuando: *a*) es declarada por la autoridad legítima; *b*) por una causa justa, proporcionalmente grave, a saber, para defenderse, para obtener

la reparación de un daño grave o para castigar un ultraje no reparado; *c*) se hace de una manera conveniente, es decir, cuando todos los demás medios resultan inútiles, sin deseo de venganza, con procedimientos honestos.

La guerra es, a no dudarlo, sobre todo en nuestros días, una calamidad espantosa, que hasta cierto punto se puede evitar haciéndose temer por la propia fuerza *(Si vis pacem, para bellum)*, refrenando los excesos de los nacionalismos chovinistas y empleando cuanto sea posible los medios morales antes indicados. Derivada del pecado original, al igual que las rivalidades entre particulares, durará lo que dure él; la Escritura nos anuncia para el fin del mundo unas guerras más terribles que nunca.

Algunos pensadores exageran la fecundidad de la guerra, viendo en ella el principal factor de la civilización. Conocido es el célebre pasaje de Anatole France: "Las virtudes militares han engendrado la civilización entera. Industrias, artes, ciudadanía, todo sale de ellas. Un día, unos guerreros armados con lanzas de sílice se atrincheraron con sus mujeres y ganados en un recinto de toscas piedras. Fué ésta la primera ciudad. Esos benéficos guerreros fundaron la Patria y el Estado. Afianzaron la seguridad pública; suscitaron las artes y las industrias de la paz, que era imposible ejercer antes de ellos; hicieron nacer poco a poco todos los grandes sentimientos en que descansa el Estado aun en nuestros días. Porque, con la ciudad, fundaron el espíritu de orden, de abnegación y de sacrificio, la obediencia a las leyes y la fraternidad de los ciudadanos.

"¿Lo diré? *Cuanto más lo considero, menos me atrevo a desear el fin de la guerra.* Casi llegaría a temer que, al desaparecer esa grande y terrible potencia, arrastrase con ella las virtudes a que dió nacimiento y sobre las cuales reposa todo nuestro edificio social, aun en nuestro tiempo. Suprimid las virtudes militares, y toda la sociedad civil se derrumba. Mas, aun cuando esta sociedad fuese capaz de reconstruirse sobre nuevas bases, resultaría excesivamente cara la paz universal si hubiera de comprarse a costa de los sentimientos de intrepidez, honor y sacrificio que la guerra alimenta en el corazón de los hombres."

Sin ir tan lejos, podemos ver en ella, con José de Maistre en sus *Veladas de San Petersburgo*, el gran instrumento de expiación para los pueblos, que ya no existirán como tales en la otra vida, a la vez que ofrece a una multitud de individuos la ocasión para actos de heroísmo muy meritorios con que reparar muchas faltas.

812. **La colonización.** — Una cuestión de moral internacional que va resultando más delicada de día en día es la planteada por la colonización. Dejando aparte los abusos y excesos a que ha dado lugar, al par de toda institución humana, vamos a dejar sentado que

la colonización, considerada en sí misma, es una *cosa lícita,* ora se la examine en el momento en que se funda la colonia, ora más tarde, cuando ya ha civilizado más o menos el país donde se estableciera.

I. — La colonización se justifica — contrariamente a lo que afirman los *socialistas,* enemigos de todo derecho de propiedad — por el derecho natural que tiene el hombre a vivir de los recursos de la tierra y a apropiárselos para sacar de ellos mayor utilidad. Si, pues, en su país no encuentra lo que necesita para su vida, para su bienestar humano, puede lícitamente buscarlo en otra parte; en otros términos, puede colonizar, a condición, sin embargo, de no lesionar derechos preexistentes. Así ocurrirá, por ejemplo, cuando se establezca en un territorio que aun no pertenece a nadie — cosa ya apenas concebible en nuestros días —, o cuando, mediante convenciones o contratos regulares, adquiera un derecho de propiedad cualquiera, susceptible de ser acrecentado con suma rapidez gracias a una explotación racional superior a la de los indígenas, a quienes podrá servir de modelo. Sin duda, se producirán a menudo rozamientos o conflictos entre los nuevos ocupantes y los moradores del país, amenazados en su independencia, sobre todo si, como sucede a veces, los colonos son unos aventureros sin escrúpulos. De ahí las guerras, que, en caso de victoria, serán para los colonos un punto de partida para una dominación más extensa. Se puede sostener, asimismo, que en ciertos casos es lícito adueñarse por las armas, cuando no puede hacerse de otro modo, de un territorio abundante en recursos de todo género que los propios moradores no saben ni quieren explotar, para lograr que contribuya al mayor bien común de la humanidad, sin despojar, por otra parte, del derecho de propiedad a los actuales poseedores, a quienes se enseñará a hacer fructificar sus bienes de una manera más útil para su vida personal y a aprovecharse de las ventajas de la civilización que se les lleva.

Importa observar que las naciones colonizadoras tienen, en semejante caso, el deber de proporcionar a los pueblos menos adelantados, cuyos territorios van a explotar, no sólo los progresos materiales del orden técnico, sino también, y preferentemente, el beneficio de una cultura intelectual moral y religiosa más perfecta; deber que aquéllas olvidan con harta frecuencia para ofrecer a esos pueblos el vergonzoso espectáculo de sus vicios.

Por lo que a Francia especialmente se refiere, era el gran pensamiento del P. De Foucauld, que ella se debía a sí misma el llevar a los habitantes de sus colonias la luz de la religión católica, en compensación de las

riquezas y servicios que les pedía, sin hacer, no obstante, de este apostolado religioso un simple medio de poderío político.

II. — Es lícita, igualmente, la *posesión de colonias* después que su población ha sido civilizada y ha aprendido a explotar mejor sus riquezas; y esto por razón de los derechos adquiridos que hay que defender, de los justos intereses que hay que guardar. Pero es natural que, a medida que se desenvuelva la civilización, se vayan aflojando los lazos de la dominación política. Una colonia es algo distinto de una propiedad en arriendo, que baste explotar bien en interés del Estado colonizador.

Esta tendencia a un régimen más benigno fué singularmente patrocinada por el Tratado de Versalles, que tan netamente hizo suya la teoría de los *mandatos*. Por otra parte, es difícil portarse hoy día diversamente con los pueblos a quienes Europa hizo luchar a favor suyo y que de este modo aprendieron a utilizar en provecho propio los métodos y las máquinas de la guerra moderna.

813. **Influencia de la sociedad civil.** — Así como la buena o mala constitución de la familia o de una sociedad cualquiera deja sentir sus efectos saludables o funestos en todos sus miembros, independientemente de su valor individual, así también, aunque en un terreno mucho más vasto, las buenas o malas instituciones de la sociedad civil ejercen una profunda influencia en la vida de las sociedades inferiores, de las familias y de los individuos que la componen, y en su prosperidad material y moral. En efecto, una sociedad no vale solamente, como suele decirse, por la calidad de sus miembros, sino sobre todo por las leyes concretas que regulan su actividad social, por la organización que forma como la estructura del cuerpo social: si éstas son buenas, producen naturalmente la prosperidad e inclinan las almas a la práctica de los deberes morales que ellas les facilitan — a la manera que en un instituto de educación una organización acertada y una buena disciplina inclinan los alumnos al trabajo y a las demás virtudes —; si son malas, causan la desdicha de sus miembros, incluso bien dispuestos, y los corrompen poco a poco. "Los pueblos son lo que sus gobiernos los hacen." (Pío X.)

En este último caso, siendo el mal de orden político, se necesita un remedio del mismo orden; es preciso mirar de curar el mal no en un miembro solamente — trabajo estéril y que hay que renovar siempre —, sino allí donde se encuentre el foco de corrupción

que emponzoña todo el cuerpo social. Es éste un medio indispensable para restablecer el orden social — aunque exija el concurso de otros medios de índole moral —, y, como todo medio, debe preceder cronológicamente, no en dignidad, al fin que se espera obtener de él.

Por esto, cuando un país es mal gobernado, desde el punto de vista tanto de la prosperidad temporal como del orden moral y religioso, que sus instituciones destruyen, los buenos ciudadanos que forman la selección culta, celosos de la grandeza de la patria y de los intereses morales de sus compatriotas, deben trabajar por suprimir una influencia funesta de carácter tan general, ya aplicándose solamente a corregir la mala legislación y a mejorar el gobierno, si ello es posible; ya cambiando a éste por medios lícitos, si dicho mejoramiento resulta imposible a pesar de todos los esfuerzos, por provenir el mal de las leyes más fundamentales del régimen: "*Ubi dominatus premat aut impendeat eiusmodi, qui oppressam iniusta vi teneat civitatem, vel carere Ecclesiam cogat libertate debita, fas est aliam quaerere temperationem reipublicae, in qua agere cum libertate concessum sit.*" (LEÓN XIII, Encíclica *Libertas praestantissimum.*) Santo Tomás no repara en afirmar que en determinadas condiciones es lícito, como ya hemos indicado (Cf. números 795 y 807), derribar a un gobierno tiránico, cualquiera que sea su forma — es decir, a un gobierno que, en vez de procurar el bien común, se sirve de éste para su interés personal —, por cuanto en semejante caso, dice, el sedicioso no es la revolución, sino el régimen tiránico que mantiene la discordia entre los súbditos para oprimirlos más impunemente.

La autoridad religiosa, que no rechaza ninguna forma de gobierno con tal que sea apta para producir el bien público, tiene a su vez la obligación de ilustrar a los fieles sobre sus deberes políticos; de protestar contra un régimen concreto, funesto al bien de las almas, y de intervenir en una u otra forma, si lo juzga oportuno, como vemos en todas las páginas de la Historia eclesiástica. "En la elección y funcionamiento de las instituciones públicas, escribe Mons. Baunard en su vida del cardenal Pie (t. I, pág. 341), se debaten unos intereses demasiado importantes, incluso del orden espiritual, para que el sacerdote se desentienda de ellos por desidia, por cansancio o por un ciego desdén hacia las cosas de este mundo." No se trata, naturalmente, por lo que mira a él, de comprometer su dignidad en bajas intrigas electorales; de "hacer política" en el vulgar e inexacto sentido de la palabra, ni de poner su influencia sacerdotal al servicio de una escuela o de un partido político; sino de interesarse por una condición tan importante para la vida religiosa del pueblo como es un marco social favorable; de estudiar seria y

desinteresadamente las cuestiones políticas a la luz de las enseñanzas de la Iglesia, de suerte que pueda difundir en derredor suyo ideas sanas y justas, tan importantes en esta delicada y compleja materia, de conformidad con la recomendación de S. S. Pío XI, entonces arzobispo de Milán: "En las agrupaciones de jóvenes no se olvide el estudio de las cuestiones sociales y políticas; pero que sea un estudio, no unas meras declamaciones; y un estudio ilustrado y robustecido por la sana filosofía cristiana, un estudio adaptado a la edad y desarrollo de los jóvenes, un estudio que forme humildes pensadores, no hueros declamadores." (Cf. *Documentation catholique*, 25 de febrero de 1922.)

Capítulo XII

MORAL RELIGIOSA

Ojeada general.
Art. I. — Deberes personales para con Dios.
La obediencia a la ley moral. — El culto divino. — La religión. — La libertad interior de conciencia.
Art. II. — Deberes de la sociedad para con Dios.
El culto social. — La libertad de cultos. — La enseñanza neutra. — La subordinación indirecta del poder civil. — El liberalismo. — Sus aplicaciones. — El liberalismo religioso. — Discusión.
Conclusión general.

814. **Ojeada general.** — La principal de nuestras obligaciones de *justicia* es la que nos liga con respecto a Dios, que nos ha creado y de quien provienen la sociedad familiar y la civil. Vamos a establecer sucesivamente los deberes, harto olvidados, de la persona humana y de la sociedad para con Dios; a mostrar, luego, las relaciones que deben existir entre el poder civil y el poder religioso en el ejercicio de su autoridad sobre unos súbditos comunes; y a refutar, finalmente, el principal error en esta materia, esto es, el liberalismo bajo sus distintas formas.

Artículo I

Deberes personales para con Dios

815. **La obediencia a la ley moral.** — Hemos dejado sentado que Dios es el único y verdadero *fin último* del hombre, hacia el cual viene éste obligado a orientarse, conformándose a la ley moral, natural o positiva. Por lo mismo, la práctica de todos nuestros deberes morales, cualquiera que sea su objeto inmediato, es ya un homenaje que tributamos a Dios, considerado: 1.°, como el ser infinitamente bueno para nosotros, que nos hará plenamente dichosos si, con su ayuda, que esperamos, obedecemos su ley (amor de concupiscencia); 2.°, como el ser infinitamente bueno en sí mismo, a quien, en nuestra estima, debemos amar efectivamente por sus perfecciones intrínsecas más que a todas las criaturas, que no son sino obras suyas (amor de benevolencia).

816. **El culto divino.** — Pero, además de la honestidad de vida que resulta de la práctica de nuestros deberes, somos deudores a Dios, contra lo que enseña Kant, de un *culto* especial de adoración y reconocimiento. No, ciertamente, porque Dios necesite de él, sino porque así lo exige el orden de la justicia, que, después de todo, cede en provecho nuestro. Dios es el ser infinitamente perfecto; es nuestro dueño absoluto y nuestro primer bienhechor, teniendo derecho a tal homenaje por este triple título.

Ese culto debe ser no sólo *interno*, sino también *externo*, al menos en algunos de sus actos, como lo es de hecho en todos los pueblos. En efecto, el hombre depende de Dios por entero, en cuerpo y alma; además, en virtud de la unión substancial del compuesto humano, los sentimientos sinceros del alma repercuten en el cuerpo, y las manifestaciones sensibles les prestan más fuerza y constancia.

Sea interno o externo, el culto tributado a Dios es una *deuda de estricta justicia*; y el que falta a ella no puede presumir de hombre honrado, puesto que no paga lo que debe a su principal acreedor. No se trata, pues, como suele decirse hoy día, de un mero asunto de sentimentalismo, bueno para las mujeres y los niños, pero indigno de los hombres; y menos todavía de un simple medio, excelente para refrenar las

malas pasiones populares y mantener la paz pública, pero sin ningún valor especulativo.

817. **La religión.** — El culto debido a Dios suele designarse con la palabra *religión,* que significa: 1.°, en sentido amplio, un conjunto de doctrinas — verdaderas o falsas, conocidas por la sola razón o reveladas — sobre las relaciones existentes entre el hombre y la divinidad y sobre los deberes que de ellas dimanan; 2.°, en el sentido estricto, el culto tributado a Dios por razón de su excelencia, o la virtud que a ello nos inclina.

La *Moral* no puede ser independiente de la religión, entendida: *a*) ora en el sentido amplio, por cuanto Dios es el fin último del orden moral, el legislador sapientísimo que ha dado a la ley moral su fuerza obligatoria y su sanción; *b*) ora en el sentido estricto, por cuanto los deberes para con Dios son los principales de la ley natural. Sin religión no hay verdadera moral; y la *moral sin Dios,* la pretensa moral neutra, la llamada moral laica, es esencialmente incompleta, no pudiéndose justificar en modo alguno.

818. **La libertad interna de conciencia.** — Entre las diversas religiones, de doctrinas y prescripciones morales tan varias, sobre todo entre las que se llaman reveladas, sólo puede existir *una que sea verdadera,* que exprese realmente así la ley natural como la auténtica enseñanza de Dios sobre este punto, viniendo obligado el hombre a *buscarla,* por cuanto la práctica de la verdadera religión forma parte primordial de su deber de tender a Dios, su último fin. Viene luego obligado, asimismo, a *practicar* aquella religión que, tras concienzudo examen, le parezca verdadera, séalo o no en realidad. No se tiene, pues, la libertad moral de escoger una religión cualquiera so pretexto de que todas valen lo mismo o de que no puede conocerse la verdadera. No existe más que una sola religión verdadera, la cual, si es revelada, debe presentar unas señales auténticas de su divinidad, o sea, los milagros (Cf. n.° 741).

Si se toma la expresión "libertad de conciencia" en el sentido general de la palabra, cada cual tiene el derecho — y, por lo tanto, debe tener la respectiva libertad interna y externa — de seguir los dictados de su conciencia cierta; mas, si obrando así viola por error un derecho cierto de los demás, hay derecho a oponerle resistencia (Cf. n.° 714).

Artículo II

Deberes de la sociedad para con Dios

819. **El culto social.** — La *sociedad civil* — como ya la *sociedad doméstica* —, por lo mismo que tiene por autor a Dios, le debe un *culto* de adoración y reconocimiento, tanto más cuanto que semejante *culto público* es necesario:

1.° A cada uno de sus elementos — autoridad y súbditos — para desempeñar su función social: *a*) da a la autoridad civil más prestigio y fuerza, recordando sin cesar que ella representa la autoridad misma de Dios; *b*) enseña a los súbditos que vienen obligados a obedecer en conciencia, y les inspira las virtudes sociales y el valor de cumplir su deber de ciudadanos, aun en contra de sus intereses personales.

2.° A la sociedad civil, para realizar su fin consistente en proporcionar a sus miembros la prosperidad material y moral, uno de cuyos elementos es la práctica de la religión.

Así, pues, el culto que debemos a Dios no es solamente personal, privado; sino también social, viniendo obligados a él los jefes de la sociedad civil no sólo como individuos y a fin de dar ejemplo, sino también para pagar una deuda pública de la sociedad a su principal bienhechor y para asegurar a ésta la prosperidad.

Es evidente que el culto que el Estado debe a Dios ha de ser, como el que debe el individuo, el *culto verdadero,* aquel con que Dios quiere ser honrado, el que impone la recta razón; y, en una humanidad elevada al orden sobrenatural, como lo está de hecho, el que Dios ha revelado distinguiéndolo de todos los demás por esas indudables señales de institución divina que llamamos milagros (y que sólo presenta la Iglesia católica). Por otra parte, la sociedad civil, solamente practicando en público y favoreciendo con su poder la religión verdadera, puede ayudar, al menos indirectamente, a sus miembros — como viene obligada a hacerlo — a conseguir el fin último absoluto de la otra vida, que en el actual orden de Providencia es el cielo.

820. **La libertad de cultos.** — Infiérese de ahí qué debemos pensar del principio liberal de la *libertad de cultos,* correspondiente al principio de la libertad de conciencia de que acabamos de hablar (Cf. n.° 818), principio según el cual el Estado ha de permitir por igual todos los cultos, todas las religiones que no perturben el orden público, permaneciendo indiferente a todas, sin favorecer a ninguna. Este principio es: 1.°, *absurdo* en sí, por cuanto la verdad, que sólo puede ser una, tiene unos derechos de que nunca puede gozar el error; 2.°, *injusto,* además, respecto a la religión verdadera — incluso en el supuesto de que en la práctica no acabe por perseguirla positivamente, como sucede muchas veces —, por cuanto la despoja de los privilegios exclusivos que su verdad le confiere al relegarla al nivel de los cultos falsos.

Por el contrario, en *todo país,* sea el que fuere, la autoridad civil debe ayudar a la verdadera religión, sobre todo en atención a las pruebas de divinidad que sólo ella puede presentar y en interés del orden social que sus principios hacen naturalmente reinar. En un país donde la *unanimidad moral practica la verdadera religión,* la autoridad civil debe prohibir cualquier otro culto, por exigirlo así el deber de asegurar a los súbditos la salvaguarda de sus bienes, en el primer plano de los cuales colocan ellos la posesión de la verdadera fe. En un país *dividido desde el punto de vista de la práctica religiosa,* el Estado, aun siendo católico, puede tolerar — es decir, no castigar — la práctica de los demás cultos en la medida en que sea necesario para el bien público. Pero en ningún caso puede obligar por la fuerza (Cf. *Código de Derecho canónico,* § 1351) a abrazar la verdadera religión, en la cual se ingresa por un acto de fe libre, ni impedir al adepto de una religión falsa — sobre todo si lo es de buena fe — la práctica de su culto, a no ser que arrastre a otros con su ejemplo o perjudique la unidad religiosa de una sociedad que de ella goza.

Es de notar que el derecho a las famosas libertades modernas de pensamiento, de imprenta, de cultos, etc., es principalmente reivindicado por los maestros de errores religiosos, morales o sociales, quienes, faltos de argumentos demostrativos en favor de sus doctrinas, sólo saben reclamar el derecho a decirlo todo y a hacerlo todo. En realidad, son ellos los únicos a quienes aprovechan tales libertades. Cuando se tiene conciencia de la verdad y solidez de una doctrina, la libertad de hablar se reclama en nombre del derecho exclusivo que la verdad tiene a ser enseñada.

821. **La enseñanza neutra.** — Del deber religioso que incumbe a la sociedad civil resulta igualmente que, si para ayudar a los padres, el municipio, la provincia o el Estado crean unas *escuelas públicas* facultativas — y *a fortiori* si injustamente se las declara obligatorias —, esas escuelas no deben ser *neutras,* entre religión e irreligión (neutralidad arreligiosa), ni entre diferentes religiones (neutralidad aconfesional). Se debe dar en ellas una formación religiosa, haciéndoles enseñar la verdadera religión — ya por sus ministros, ya por los maestros, debidamente aprobados por la autoridad religiosa, la única competente en materia de ortodoxia —, por deber personal de homenaje a Dios y para proporcionar a los niños el más importante elemento de su formación humana. Con todo, en un país dividido en materia religiosa puede *tolerarse* que en las escuelas públicas los niños sean instruídos conforme a la propia religión de cada uno, dándose únicamente en común la enseñanza de la religión natural.

Por lo demás, la neutralidad religiosa en materia de educación es *prácticamente imposible,* por no ser la cuestión relativa a Dios una de esas cuestiones que pueden pasarse en silencio sin modificar la orientación moral de la vida, como lo es, por ejemplo, la cuestión acerca de si Marte es o no habitado. Según Dios exista o no exista, según deba o no deba ser honrado con tal culto, hay que vivir de modos enteramente distintos; siguiéndose de esto que, o bien se enseñará la existencia de Dios y los deberes del hombre para con Él, y en este caso se formarán niños religiosos, católicos; o bien no se enseñarán tales verdades, y en este caso se formarán pequeños ateos prácticos, habituándoseles desde la niñez a vivir como si Dios no existiera. No es posible ninguna solución intermedia "neutra", propiamente hablando.

Tal es, en efecto, la condición general de toda doctrina positiva que impone deberes. Si se pasa en silencio, no se es neutro respecto a ella; se le hace positivamente agravio, ya que sólo es respetada en cuanto se la afirma. Por el contrario, una doctrina negativa, verbigracia, que Dios o el alma no existen, no necesita más, para ser favorecida, que el silencio impuesto precisamente por la pretensa neutralidad. Basta éste para que el niño viva como si no hubiese Dios ni alma inmortal. Vese, pues, cuán *impío* resulta el principio de la neutralidad religiosa, incluso cuando no degenera de hecho en una hostilidad declarada, como suele ocurrir.

En un país de régimen mayoritario, como Francia, la lógica de los principios democráticos exigiría que la escuela pública del Es-

tado reflejase las convicciones religiosas profesadas por la inmensa mayoría de los padres y, por lo tanto, fuese católica, tolerándose a las sectas religiosas la apertura de escuelas libres subvencionadas por el Estado. En consecuencia — simple argumento *ad hominem* —, la escuela neutra es en Francia una injusticia, aun desde el solo punto de vista de los principios constitutivos del régimen actualmente existente.

822. **La subordinación indirecta del poder civil.** — Si todos los actos humanos, *considerados como humanos,* como procedentes de la voluntad reflexiva, deben — cualquiera que sea su objeto inmediato —, en la intención del sujeto agente *(ex parte finis operantis),* ser orientados hacia el verdadero último fin humano objetivo, que es Dios (Cf. n.° 639), y servir, así, de medios — con la ayuda de la gracia en un orden sobrenatural — para merecer ese fin; considerados en su *objeto exterior inmediato,* único aspecto bajo el cual son capaces de interesar a una sociedad humana, pueden ser agrupados en *dos clases generales* conforme a su fin intrínseco *(ex parte finis operis),* según concurran directamente a la *prosperidad temporal,* verbigracia, labrar, edificar, etc., o tiendan directamente al *fin espiritual de la felicidad de la otra vida,* verbigracia, orar, hacer limosna, etc.

Entre estos dos *fines generales* existe, evidentemente, una *subordinación* del primero al segundo, puesto que, como hemos visto (Cf. n.° 44), la vida temporal es un camino que nos conduce a la otra; pero una subordinación *indirecta,* ya que la prosperidad temporal no proporciona directamente la dicha eterna, sino que sólo debe poner al individuo en las condiciones más favorables para ganarla.

A esos dos órdenes de actos externos, a esos dos fines, supremo cada uno en su orden, corresponden, para ayudar al hombre a conseguirlos, dos *sociedades* distintas — al menos en la hipótesis actualmente realizada de la elevación a una vida sobrenatural —: la sociedad civil y la sociedad religiosa, que se hallan, por lo tanto, entre sí en la misma relación que el objeto, que el fin por el cual se caracterizan.

Por consiguiente: 1.°, en los asuntos que únicamente atañen a la *prosperidad temporal,* el poder civil legítimo es amo independiente; 2.°, en los que interesan directamente al *bien espiritual* de las almas, la autoridad religiosa legítima gobierna de una manera

soberana — siendo la Iglesia católica la única que puede presentar las pruebas de semejante legitimidad —; 3.°, en las *cuestiones mixtas,* en las que los intereses espirituales y materiales entran a la vez en juego, por ejemplo, en lo relativo al descanso semanal, para evitar que los miembros comunes de ambas sociedades se vean sometidos a órdenes contradictorias, debe hacerse la *unión* entre los dos poderes, correspondiendo de derecho al poder religioso la facultad de exigir la *subordinación indirecta* del poder civil. Por esta razón en un país unánimemente católico la autoridad religiosa puede exigir el auxilio del brazo secular para defender contra los herejes, indiferentes a las penas espirituales, el más precioso de los bienes de los ciudadanos, a saber, la posesión de la verdadera fe; tanto más cuanto que el Estado tiene casi siempre interés en impedir a su vez la difusión de doctrinas tan funestas a la sociedad como a la religión. Así se justifica en derecho, a los ojos de la razón, el concurso del brazo secular a la inquisición religiosa, que, por lo demás, al igual de toda institución humana, pudo tener sus exageraciones y sus defectos como consecuencia de la malicia de los hombres que la dirigían.

823. **El liberalismo.** — El principal adversario de la doctrina completamente razonable que en breves palabras acabamos de establecer es el gran error moderno del Liberalismo, de que ya hemos hablado muchas veces. Es útil dar ahora una idea general del mismo, mostrar su dogma fundamental, y las distintas aplicaciones que de él se han hecho, especialmente en el terreno religioso.

El liberalismo es la "doctrina política que erige la libertad en el principio fundamental a tenor del cual todas las cosas deben ser organizadas, de hecho, y juzgadas, de derecho". La libertad de que aquí se trata no es el libre albedrío interno, puesto que numerosos liberales lo niegan al hombre; sino la libertad externa de obrar según el propio antojo (Cf. n.° 375), considerada por ellos como el supremo bien del hombre que toda ley y toda sociedad justa deben respetar, sin hacerle jamás violencia de ningún modo.

El más somero examen manifiesta este principio como: 1.°, *absurdo,* por cuanto proclama fin último y bien supremo del hombre el libre ejercicio exterior de una voluntad que no es sino un medio y que, por otra parte, se revela de suyo más inclinada al mal que al bien, como consecuencia del pecado original; 2.°, *contrario a la naturaleza del hombre,* el cual, naturalmente sociable, está destina-

do a formar parte de unos cuerpos sociales que hacen colaborar, limitándolas necesariamente, las actividades libres de todos sus miembros con miras al bien común. El sistema del contrato social, que pretende realizar esta contradicción de una libertad ilimitada en los miembros de una sociedad, aparte de que no se aplica sino a unos hombres abstractos, irreales (Cf. n.° 792), lleva de hecho a la tiranía anónima sin igual de unas mayorías dominadas a su vez por los elementos más despreciables y más violentos.

La libertad externa sólo es respetable en cuanto se emplea en obrar bien; de lo contrario, degenera en licencia y debe ser refrenada. Es la verdad de buen sentido que vemos admirablemente expresada en la divisa de García Moreno, el valeroso presidente de la República del Ecuador: "Libertad para todos y para todo, excepto para el mal y los malhechores."

Considerado en su principio, el liberalismo no es más que un conato de rebeldía del individuo sediciente autónomo contra todas las reglas objetivas de su actividad normal: autoridad religiosa, autoridad política, autoridad de la evidencia de los objetos que imponen la adhesión de nuestro entendimiento, autoridad de las leyes de la moral, autoridad de las reglas de la belleza y del arte. Resulta, pues, más o menos estrechamente emparentado con el protestantismo, con el democratismo anárquico, con el subjetivismo, con la moral independiente, con el romanticismo y con todas las escuelas de arte individualista.

824. **Sus aplicaciones.** — Examinemos brevemente las funestas aplicaciones concretas de esa engañosa quimera de la libertad-principio, que de sí tiende a destruir todos los organismos sociales naturales, a sacrificar todos sus derechos y a suprimir todas las libertades reales en beneficio de un Estado anónimo, omnipotente y despótico.

1.° En la *familia* se ha roto con el divorcio el lazo indisoluble de los esposos que constituía su fuerza; se ha quebrantado de todas maneras la autoridad paterna, principalmente con la ley del reparto forzoso, ínterin se llega al régimen de la unión libre y de la educación general de los hijos por el Estado, preconizado por los socialistas.

2.° En las *artes* u *oficios* se ha procedido apresuradamente a la disolución de las corporaciones, que, en ciertas condiciones, permitían beneficiarse de su fuerza colectiva al individuo trabajador, fuese quien fuese, para substituirlas por el régimen de la libre concurrencia ilimitada, que reduce poco a poco a su flaqueza individual

la inmensa mayoría de los trabajadores al servicio de patronos plutócratas que sin piedad se devoran entre sí (Cf. n.º 766).

3.º Pero donde principalmente se ensaña el liberalismo en su afán de deificar al hombre es en los *derechos de Dios*. La Revolución francesa de 1789, que realizó esta doctrina "satánica en su esencia", como decía José de Maistre, atacó el orden social existente, sobre todo para acometer con mayor seguridad a la Iglesia católica, de quien aquél era obra en gran parte.

825. **El liberalismo religioso.** — En materia religiosa podemos distinguir, como lo hace León XIII en su encíclica *Libertas praestantissimum*, tres formas de liberalismo:

1.º El *liberalismo absoluto*, según el cual el hombre libre es independiente de Dios en su vida privada o social, no dependiendo sino del Estado, que representa la suma de todas las voluntades individuales. En consecuencia, reivindica el ateísmo del Estado, el dominio del poder civil sobre las iglesias, el matrimonio puramente civil y la enseñanza estatal y laica.

2.º El *liberalismo moderado*, que, sin llegar al extremo de semejante ateísmo, profesa la teoría algo maniquea de una separación total entre la vida civil y la vida religiosa, relegando a ésta al terreno particular. El Estado no debe ser ateo, sino indiferente a las diversas religiones, todas las cuales son igualmente buenas, no siendo ninguna de ellas realmente revelada por Dios. "Las iglesias libres en el Estado libre", tal es su divisa (separación entre el Estado y las iglesias).

3.º El *liberalismo práctico* de los católicos liberales: "Hay muchos, dice León XIII, que no aprueban la separación entre las cosas sagradas y las civiles; pero juzgan que la Iglesia debe condescender con los tiempos, doblándose y acomodándose a lo que la moderna prudencia desea en la administración de los pueblos. Este parecer es honesto, si se entiende de cierta equidad que pueda unirse con la verdad y la justicia; es decir: que la Iglesia, con la probada esperanza de algún bien, se muestre indulgente y conceda a los tiempos lo que, salva siempre la santidad de su oficio, puede concederles. Pero muy de otra manera sería si se tratara de cosas y doctrinas introducidas contra justicia por el cambio de las costumbres y los falsos juicios... Síguese de lo dicho que no es lícito de ninguna manera pedir, defender, conceder la libertad de pensar, de escribir, de enseñar, ni tampoco de cultos, como otros tantos derechos dados

por la naturaleza al hombre... Síguese también que si hay justas causas podrán tolerarse estas libertades, pero con determinada moderación, para que no degeneren en liviandad e insolencia. Donde estas libertades estén vigentes, usen de ellas para el bien los ciudadanos, pero sientan de ellas lo mismo que la Iglesia siente. Porque toda libertad puede reputarse legítima, con tal que aumente la facilidad de obrar el bien; fuera de ésto, nunca."

826. **Discusión.** — Estas prudentes reservas han sido olvidadas con harta frecuencia por los llamados católicos liberales, es decir, de los católicos que, sin dejar de reconocer que la Iglesia romana es la única religión verdadera, tienden a substituir poco a poco la tesis, la afirmación de sus derechos exclusivos, por la actual hipótesis del práctico desconocimiento de sus derechos por parte de la mayoría de los Estados; y erigen en ideal que hay que alabar y perseguir en sí mismo lo que no es más que un empeoramiento. Aducen muchos y especiosos argumentos.

1.° La *distinción entre la tesis y la hipótesis*. En tesis, en principio abstracto y universal, la separación entre la Iglesia y el Estado y, en general, las libertades modernas son malas y condenables; pero pueden ser buenas y legítimas en concepto de hipótesis, es decir, consideradas como unas disposiciones adaptadas a la situación moral de tal o cual pueblo. — *Mas* esto es hacer un extraño abuso de la distinción corriente entre la teoría y la práctica, entre el ideal y lo que se puede realizar. Si el ideal no puede llevarse a la práctica tal como es, dadas las circunstancias que lo hacen actualmente imposible, no por esto deja de ser exclusivamente el único verdadero y bueno, no habiendo razón para aplaudir, promover y realizar precisamente lo contrario. El único sentido legítimo de la distinción entre la tesis y la hipótesis es que la primera es el principio verdadero y la segunda expresa el caso concreto a que ese principio debe aplicarse de una manera variable, según sus propios caracteres. Se debe, pues, aplicar siempre la tesis, en la forma y medida racionalmente posibles, a todos los casos, a todas las hipótesis que se presenten, por deplorables que sean; pero no deben aceptarse éstas de buena voluntad, y menos todavía erigirse en meta de nuestra acción.

2.° El *derecho común*. En un país dividido desde el punto de vista religioso es preferible que la verdadera religión, sobre todo cuando es perseguida, limite sus ambiciones a conseguir una situación de derecho común, por considerarse ya odioso todo privilegio. — *Mas: a*) Podría preguntarse, en primer lugar, qué es el derecho común y a quién es común. ¿Lo es a todas las sociedades, sean cuales fueren su fin, su origen, su naturaleza, su necesidad y su valor moral? Es por demás evidente que una banda de salteadores, una sociedad musical, una asociación obrera, el Estado mismo, etc., tienen unos derechos muy distintos. *b*) En todo caso, la verdad y el bien tienen unos derechos propios que no posee el error ni el mal. En materia religiosa sólo puede hablar de derecho común el que piensa que no existe una religión verdadera o que al menos es imposible conocerla. La religión que sabe que es verdadera y demuestra que sólo ella es tal, faltaría a su misión si consintiera en ser me-

dida, en derecho, por el mismo rasero que las religiones falsas y en no disfrutar de los derechos exclusivos que le confiere su calidad de verdadera religión. *c*) En fin, hablar de derecho común equivale a reconocer implícitamente que los derechos no provienen de la ley divina, natural o revelada, por razón de la propia naturaleza o función especial de tal sociedad o de tal persona, y que no tienen otro fundamento que una ley venida del exterior, esto es, del Estado.

Un católico no puede, pues, lógicamente reivindicar para la Iglesia el derecho común, sino tan sólo resignarse a él, habida cuenta de las actuales necesidades amorales de hecho, no de derecho. A lo sumo, puede invocarlo en calidad de argumento *ad hominem* contra ciertos adversarios, defensores del igualitarismo moderno.

3.° La *utilidad de las concesiones* doctrinales o al menos prácticas para lograr que los adversarios acepten la verdad más fácilmente. — *Mas*, si es preciso hacer, sin duda, las concesiones que exige una razonable tolerancia de males que no pueden impedirse, no por esto hay derecho a erigir la concesión — sobre todo la doctrinal — en norma de conducta. Al par de los retrocesos en una lucha cualquiera, las concesiones suelen alentar al adversario a llevar adelante su ataque o a no dar sino unas compensaciones irrisorias en forma de favores personales; le mantienen en su error; y fácilmente inducen a creer — sobre todo en materia religiosa — en la ausencia de toda convicción intelectual seria o en la falta de valor para defenderla. Por esto suelen producir más daño que beneficio: "No conozco nada más pernicioso, dice F. Le Play, que las personas propagadoras de ideas falsas so pretexto de que la nación nunca querrá renunciar a ellas. Si no lo hace, perecerá. Pero esto no es una razón para acelerar la decadencia, adoptando el error. No hay más reglas de reforma que inquirir la verdad y confesarla sin reservas, suceda lo que suceda."

4.° La *abnegación de sí mismo*, de que debe dar ejemplo la verdadera religión, renunciando a sus privilegios en interés de la paz común. — *Mas* no se trata aquí, por lo que a ella respecta, de buscar unas ventajas personales en interés propio; sino de defender los derechos del pueblo a ser ilustrado y moralizado con la verdad que ella tiene la misión y el deber de enseñar. He aquí la única caridad verdadera que debe practicar; no esa pretensa caridad consistente en dar alientos al mal y al error, dejando hacer a los que los propalan con gran detrimento de las almas, so pretexto de que proceden de buena fe y de que toda opinión sincera tiene derecho a ser respetada (Cf. n.° 541; *in fine*; n.° 747).

Si, pues, hoy día los malos tiempos suelen hacer imposible, por el momento, la unión normal entre el Estado y la Iglesia, no por esto deja de ser ésta el verdadero ideal que debe dirigir los esfuerzos de cuantos trabajan por remediar los males presentes.

827. **Conclusión.** — Aquí termina la Moral especial. En ella hemos intentado determinar lo que, en las diferentes situaciones en que puede hallarse el hombre con respecto al fin que debe alcanzar, es bueno o malo objetivamente, sin pretender por esto negar

un valor moral subjetivo a los actos, contrarios a estas reglas, que una conciencia invenciblemente errónea podría dictar.

Si hemos desarrollado con alguna extensión estas cuestiones, es porque las utopías sentimentales o los errores dictados por el egoísmo abundan mucho en ellas y son singularmente nefastos. En este terreno, sobre todo, cabe decir con toda verdad que el error, sobre ser el mal del entendimiento, creado para la verdad, fácilmente se convierte, una vez realizado, en asesino de hombres y en corruptor de almas, haciendo derramar muchas lágrimas y llevando a la ruina a los individuos y sociedades que por él se dejan seducir.

TEOLOGÍA NATURAL

INTRODUCCIÓN

828. **Ojeada general.** — La Teología natural se define: *la ciencia de Dios adquirida a la luz natural de la razón.* Distínguese de la Teología en el sentido corriente del vocablo en que ésta estudia a Dios a la luz sobrenatural de la revelación divina.

A partir de Cousin, se da ordinariamente a este tratado el nombre de *Teodicea.* Pero esta palabra significa más bien, por su etimología (Θεοῦ δίκη), la justificación de Dios, siendo éste el sentido que le atribuye Leibniz, quien lo empleó por vez primera en sus famosos *Ensayos de Teodicea,* donde *justifica* la Providencia divina frente a las objeciones corrientes sacadas del hecho del mal y, de un modo particular, frente a las objeciones formuladas por Bayle en su *Diccionario.*

Es inútil insistir sobre la importancia filosófica y moral de este tratado, que estudia la Causa de las causas, la Causa suprema ejemplar, eficiente y final de todos los seres. Si nos limitamos a exponerlo brevemente, es porque en él hallamos realizadas en su más puro estado las grandes leyes generales del ser y del obrar, que ya hemos analizado en Ontología, y porque el examen detallado de las profundas cuestiones que aquí se presentan rebasa el marco de un manual.

Puede dividirse la exposición de la Teología natural en tres partes: 1.°, existencia de Dios; 2.°, naturaleza de Dios; 3.°, Dios y el mundo.

Capítulo I

EXISTENCIA DE DIOS

Estado de la cuestión.

Art. I. — Demostrabilidad de la existencia de Dios.
El fideísmo. — El ontologismo. — Necesidad de una demostración. — El argumento ontológico. — Demostrabilidad *a posteriori*.

Art. II. — Demostración de la existencia de Dios.
Ojeada general. — Prueba del movimiento. — Objeciones. — Prueba de la subordinación esencial de las causas eficientes. — Prueba de la existencia de los seres contingentes. — Prueba de los diferentes grados de perfección de los seres. — Corolarios. — Prueba del orden del mundo. — Objeciones. — Las cinco vías generales de Santo Tomás. — Las pruebas particulares. — Prueba por reducción al absurdo.

Conclusión.

Antes de emprender la demostración de la existencia de Dios importa refutar ciertos errores, según los cuales la razón humana es capaz de conocer esta verdad por una vía distinta de la demostración, o no puede llegar a ella ni siquiera por esa vía.

Artículo I

Demostrabilidad de la existencia de Dios

829. **Estado de la cuestión.** — Toda certeza legítima debe descansar, como hemos visto (Cf. n.° 466), en la evidencia. A veces es únicamente la evidencia extrínseca de un testimonio, que hace

evidentemente creíble el objeto de la afirmación. A veces es la evidencia intrínseca del objeto, obtenida ya directamente por la experiencia sensible o por el análisis racional de los términos de la proposición, ya indirectamente por una demostración *a priori* o *a posteriori*.

¿En qué clase de evidencia puede fundarse nuestra certeza del ser que denominamos Dios? ¿Se funda únicamente en la autoridad de un testimonio divino o humano? ¿Tenemos una intuición, una visión directa de Él? La proposición "Dios existe", ¿nos la impone el simple análisis comparado de sus términos? ¿Es una demostración *a priori* (al menos en el sentido imperfecto de la palabra) lo que nos la hace evidente? Cuando menos, ¿puede un raciocinio *a posteriori* conducirnos a afirmarla legítimamente, hace demostrable dicha existencia?

830. **El fideísmo.** — A principios del siglo XIX ciertos católicos, desconfiando con exceso de la razón humana, sostuvieron que la existencia de Dios sólo ha podido ser conocida del hombre merced a una revelación divina primitiva, conservada a través de los siglos por una tradición universal. Unos niegan a la razón individual el poder de demostrar a Dios, aun dado el hecho de la Revelación; tales son los *fideístas*, como De Bonald (1753-1840), De Lamennais (1782-1854), etc. Otros, llamados *tradicionalistas*, como Bautain (1796-1867), Bonnetty (1798-1870), el P. Ventura, etc., se lo conceden.

Mas la existencia de Dios puede ser conocida y demostrada con certeza por la razón, sin el auxilio de una revelación. En efecto: 1.°, demostraremos más adelante la existencia de Dios; luego podemos hacerlo; 2.°, ese sistema se destruye a sí mismo al pedirnos que admitamos la existencia de Dios con un acto de fe en la autoridad de ese Dios cuya existencia y perfección infinita precisamente se juzga que no conocemos por nosotros mismos; lo que es una pura petición de principio.

831. **El ontologismo.** — Nuestra certeza de la existencia de Dios, no pudiendo fundarse únicamente en la evidencia extrínseca de una revelación divina, ¿se apoya en la inmediata evidencia intrínseca de una experiencia, de una visión, de una intuición directa de Dios? Tal es la tesis de los *ontologistas*, como Malebranche (1638-1715), Gioberti (1801-1852), Rosmini (1797-1855), Ubaghs

(1800-1875), etc. Bajo diversas fórmulas sostienen que nosotros tenemos la intuición directa de Dios: vemos inmediatamente "el ser universal", el "ser de los seres"; el ser que nuestro entendimiento percibe en todas las cosas — puesto que es su objeto — es el ser divino, luz intelectual que nos hace conocer luego todos los seres.

Mas esta teoría: 1.°, es contraria a la experiencia. Todos nuestros conocimientos intelectuales se sacan — como hemos visto en Psicología (Cf. n.° 269) — de los datos sensibles; por otra parte, no vemos a Dios, más de uno hay que lo ignora y son muchos los que se forman de Él un concepto falso; 2.°, lleva al eclecticismo, por cuanto, si lo conocemos todo en Dios visto inmediatamente, somos infalibles, siendo verdaderos todos nuestros juicios aunque sean contradictorios; 3.°, al igual del panteísmo, confunde el ser universal indeterminado, que puede abstraerse de toda cosa, con el Ser universal plenamente determinado por su omniperfección, que es Dios (Cf. n.° 120, 2.°); 4.°, destruye el orden sobrenatural, constituído precisamente por la visión intuitiva de Dios, superior a nuestro modo natural de conocer; por eso esta teoría fué condenada por la Iglesia católica en 1861.

Recordemos la refutación que hicimos en Psicología (Cf. n.° 314) de los dos principales argumentos de los ontologistas del siglo XIX.

a) El orden lógico de las ideas debe corresponder al orden ontológico de los seres; luego Dios, que es el primer ser, debe ser igualmente el primer conocido. — Distingo el antecedente: debe representar los seres sin error, lo concedo; debe seguir el mismo orden cronológico, de suerte que el primer ser existente sea el primer conocido, lo niego. Nuestro conocimiento procede *a posteriori*, remontándose de los efectos a las causas, hasta llegar a la causa suprema, que es Dios, mas no por esto es erróneo.

b) La primera idea es la idea de ser universal, que es la de Dios. — Distingo: de ser universal por indeterminación, es decir, no expresando ninguna manera de ser determinada (= algo), lo concedo; de ser universal, determinado por la posesión infinita de todas las perfecciones (= Dios), lo niego (Cf. n.° 120, 2.°).

832. **Necesidad de una demostración.** — Si la existencia de Dios no es conocida de nosotros por intuición experimental, ¿es posible que nuestra certeza respecto a ella descanse en la inmediata evidencia intelectual de la proposición "Dios existe", obtenida con el simple análisis de sus términos? En otras palabras, ¿es ésa una verdad de sí cognoscible por nuestro entendimiento, *"veritas per se nota quoad nos"*?

Los escolásticos dividen, en efecto, las verdades en cognoscibles por sí mismas *(per se notae)* y no cognoscibles por sí mismas *(non per se notae)*, según puedan o no conocerse inmediatamente con sólo analizar sus términos. Además, entre las verdades cognoscibles por sí mismas, unas lo son simplemente en sí, pero no respecto a nuestro entendimiento *(veritates per se notae quoad se tantum)* —por cuanto el imperfecto concepto analógico que nos formamos del sujeto y del predicado no nos permite ver inmediatamente que el uno es de la esencia del otro—; otras lo son también respecto a nuestro entendimiento *(veritates per se notae quoad nos)* —ora respecto tan sólo a ciertos hombres más cultos, ora respecto a todos—, pudiendo ser conocidas, al menos las últimas, por estos tres caracteres, a saber: *a*) porque se las comprende, se ve su verdad, no bien se conocen sus términos; *b*) porque no puede pensarse su sujeto sin ver contenido en éste el predicado, o viceversa; *c*) porque nadie puede dudar de ellas.

Indudablemente, la existencia de Dios es una verdad cognoscible por sí misma, por cuanto en ella el predicado es idéntico al sujeto, ya que la existencia constituye la esencia misma de la Causa primera; pero no lo es respecto a nosotros, porque, faltos de un concepto propio de Dios, no vemos inmediatamente la existencia en la idea que de Dios nos formamos.

Luego nuestra certeza sobre la existencia de Dios no puede fundarse en una evidencia inmediata, ni experimental ni racional. No nos queda, pues, otro recurso que llegar a ella por una demostración *a priori* o *a posteriori*.

833. **El argumento ontológico.** — Una demostración *a priori*, basada en un término medio, anterior en realidad al predicado de la conclusión (Cf. n.º 524, II), es evidentemente imposible aquí, por no haber cosa alguna anterior a la existencia de Dios.

Pero hay una demostración *a priori*, en el amplio sentido de la palabra, llamada más exactamente demostración *a simultaneo*, en la que el término medio no es realmente anterior al predicado, sino que es este mismo predicado considerado bajo un aspecto concebido por nosotros como anterior al que reviste en la conclusión. De este modo han querido algunos demostrar que Dios existe, empleando su esencia como término medio. Así ocurre en los famosos argumentos denominados, a partir de Kant, *argumentos ontológicos* de:

1.º *San Anselmo*, quien, deseoso de situarse, en su *Proslogium*, en un terreno común con los ateos, para mejor convencerlos, razona así:

En el espíritu de todos, sin excluir el del ateo, existe un ser tal que no puede concebirse otro mayor (id quo magis cogitari nequit), y al cual llamamos Dios.
Es así que, si semejante ser no existiera en la realidad, no sería ese ser tal que no pudiese concebirse otro mayor, puesto que entonces se podría concebir otro mayor que existiera en la realidad como existe en nuestro espíritu.
Luego ese ser al cual llamamos Dios existe en la realidad.

Mas aquí hay un *tránsito ilegítimo del orden lógico al orden real.* El hombre puede muy bien formar la idea de un ser supremo que exista en la realidad; pero esta idea concebida por su entendimiento abstractivo no hace que tal ser exista realmente. De una idea abstracta puede legítimamente sacarse por análisis otra idea, pero no lo que no se halla contenido en ella, a saber, la realización, la existencia real de tal objeto pensado, fuera de nuestro espíritu. Así, en la idea de Dios se halla contenida la existencia *ideal* de Dios en la realidad, no el hecho de su existencia *real.* En el argumento precitado hay que distinguir, pues, la menor, "si semejante ser no existiera en la realidad", diciendo: *tal como es concebido por nosotros,* lo concedo; *tal como es realmente,* lo niego; e igualmente la conclusión: "ese ser... existe en la realidad", concluyendo que no sabemos si tal ser existe en la realidad, fuera de nuestro espíritu.

El argumento de San Anselmo, ya refutado por su contemporáneo Gaunilon (en su *Liber pro insipiente,* con la comparación de las Islas afortunadas) y por Santo Tomás, fué de nuevo impugnado por Gassendi y por Kant, quien se figuraba haber sido el primero en ver el sofisma.

Sully-Prudhomme intentó formularlo en un célebre cuarteto, que más bien expresa el argumento de Descartes:

Tu fe zozobra, Anselmo, y la razón te asiste;
De perfecciones suma, tal es de Dios la idea;
Si el ser es perfección, se sigue que Él existe;
Perfecto concebirle es exigir que sea.

2.° *Descartes,* quien, con las pruebas *a posteriori* sacadas: 1.°, de la idea de infinito que exige una causa adecuada, y 2.°, de la existencia de un ser imperfecto que tiene la idea de lo perfecto, propone ésta, que se imagina haber inventado:

Es verdad y, en consecuencia, hay que afirmar con certeza todo cuanto es concebido en una idea clara.
Es así que en la idea de Dios se contienen claramente todas las perfecciones, entre otras la existencia.
Luego la existencia de Dios es verdad.

Mas, también aquí hay que distinguir la *existencia real* de la *ideal.*

3.° *Leibniz,* quien junta a las pruebas sacadas de la armonía preestablecida, de las verdades eternas y de la contingencia el argumento ontológico, modificado así:

El ser infinitamente perfecto, cuya esencia incluye la existencia, existe necesariamente si es posible.
Es así que es posible, puesto que la idea de Dios "no encierra ningún límite, ninguna negación y, por consiguiente, ninguna contradicción" (Monadología, § 45).
Luego existe.

Mas el hecho de no ver nosotros ninguna contradicción en la existencia de un ser infinitamente perfecto, del que no tenemos un concepto propio, constituye una *posibilidad puramente ideal,* que no basta para afirmar la posibilidad real, tal vez impedida por unas contradicciones que no acertamos a ver. Esa *posibilidad real* sólo puede afirmarse tras el conocimiento cierto de seres contingentes reales dotados de una existencia real, que, en último análisis, no puede provenir sino de un ser necesario que exista realmente. Solamente entonces puede decirse: Si un tal ser existe realmente, puede existir así y, por lo tanto, es necesario que exista así.

Luego la existencia de Dios no puede ser conocida con certeza mediante un raciocinio *a priori* o *a simultaneo;* queda que lo sea como conclusión de un argumento *a posteriori.*

834. **Su demostrabilidad "a posteriori".** — Hay demostración *a posteriori* cuando de un efecto más conocido nos elevamos al conocimiento de la causa; demostración que engendra una certeza legítima, por cuanto, dependiendo el efecto esencialmente de la causa eficiente en su existencia (Cf. n.° 109, IV, 2.°), del hecho de que un efecto exista realmente se sigue por necesidad que la causa eficiente existe realmente. Es así que: 1.°, las criaturas nos son más conocidas que Dios; 2.°, siendo contingentes, imperfectas y limita-

das, presentan los caracteres de efectos que no existen por sí mismos. Luego de la existencia real de las criaturas podemos elevarnos al conocimiento de la existencia real de una Causa suprema de la que dependen.

Formúlanse numerosas *objeciones* a esta tesis.

1.° De lo finito sólo puede sacarse lo finito, y de ningún modo lo infinito. — Sin duda, las criaturas no pueden darnos un concepto propio de la *esencia* divina; mas su existencia real de seres finitos, causados, exige una primera Causa infinita, cuya *existencia* nos prueban.

2.° El principio de causalidad, nervio del argumento dado, no es más que un hábito subjetivo sin fundamento en la experiencia (Hume), o, a lo sumo, un principio sintético *a priori* de nuestro espíritu, que sólo vale para los "fenómenos", no para la realidad (Kant). — *Mas*, como hemos visto (Cf. n.° 506), este principio expresa la ley necesaria evidente de todo ser que, no teniendo en sí la razón de ser de su existencia, comenzando a existir, es imposible — so pena de contradicción — que no reciba tal existencia de otro; ley del ser real antes que del ser pensado, de nuestro espíritu, expresiva de una relación que aparece evidente con sólo comparar los términos, cualquiera que sea el objeto concreto a que se aplique.

3.° La existencia concreta de Dios no puede ser demostrada, porque toda demostración, todo silogismo, constando de proposiciones abstractas, sólo puede llegar a una conclusión abstracta (Blondel, Laberthonnière). — *Mas*, admitiendo que la conclusión, tomada en sí misma, sea, como toda proposición, abstracta, ello no impide que exprese un hecho concreto real; y esto legítimamente, por cuanto el espíritu ha partido de hechos concretos que ha interpretado con el auxilio de esa ley de la realidad concreta que llamamos ley de causalidad.

4.° En todo caso, se insiste, por lo que concierne a la existencia de Dios sólo llegamos a la certeza si *la voluntad es recta.* No es ésa una verdad "que se halle al fin de un silogismo"; para llegar a ella hace falta un movimiento suplementario y decisivo de la voluntad, dependiendo sobre todo de ésta nuestro conocimiento cierto de Dios, que no puede, por tanto, ser el fruto de nuestros raciocinios especulativos. — *Mas* esta intervención de la voluntad es puramente indirecta (Cf. n.° 293, II); requiérese, en concepto de *condición* para poner el entendimiento en buenas disposiciones para considerar las pruebas racionales, que, seriamente estudiadas, produzcan, en

calidad de causas eficientes, por su evidencia especulativa, el estado de certeza en el espíritu. La intervención de la voluntad aplicando el entendimiento a ese estudio, alejando de él todas las distracciones, toda las nubes de las objeciones fútiles que pudieran hacer desviar su mirada, es como la abertura de los postigos que impiden a los rayos del sol alumbrar un aposento. Ni siquiera desempeña aquí la legítima función positiva que ejerce en el acto de fe racional prestada a un testimonio que se manifiesta como evidentemente creíble (Cf. n.° 293, II, 1.°, A). Aquí no se trata de "creer" en la existencia de Dios por la autoridad de un testimonio, sino más bien de percibir su evidencia intrínseca merced a un raciocinio.

El célebre "argumento de la apuesta" *(du pari)*, desarrollado con un vigor impresionante por Pascal en sus *Pensamientos*, no parece tener otro objeto, en la intención del autor, que suscitar la buena disposición de la voluntad con respecto a la verdad de la existencia de Dios, esa especie de simpatía en virtud de la cual la razón se aplicará al estudio de las pruebas de dicha existencia y, en consecuencia, percibirá la fuerza demostrativa de las mismas. Mas, este argumento, de suyo, es sólo persuasivo, no demostrativo.

Artículo II

Demostración de la existencia de Dios

835. **Ojeada general.** — Divídense generalmente *hoy día* las pruebas de la existencia de Dios en tres grupos: 1.°, pruebas *metafísicas*, argumento ontológico, prueba cartesiana fundada en el origen de la idea de lo perfecto y en la existencia de verdades eternas; 2.°, pruebas *físicas*, fundadas en la contingencia, el movimiento y el orden del mundo; 3.°, pruebas *morales*, fundadas en el consentimiento universal, en la obligación moral y en las aspiraciones del hombre hacia el infinito. Esta clasificación tiene mucho de artificial, según reconocen incluso algunos autores modernos, ya que, por ejemplo, todo argumento en pro de la existencia de Dios es necesariamente metafísico.

Seguiremos aquí el orden de *Santo Tomás*, quien, partiendo de ciertos caracteres generales que *todos los seres* de este mundo presentan, se eleva por *cinco vías* principales distintas hasta una razón de ser real suprema, a la luz del *principio evidente* de que lo más no puede salir de lo menos, o, en términos filosóficos, de que el

acto es anterior a la potencia; de que, para hacer pasar un ser de la potencia al acto, es preciso otro sujeto ya en acto y, en último análisis, un *Acto puro,* que, dotado de toda perfección, no esté en potencia de nada.

En cada una de esas cinco pruebas Santo Tomás comienza por exponer en la primera proposición (la mayor) el hecho de experiencia general de donde partimos, sentando luego en la segunda (la menor) el principio universal que permite elevarse de allí hasta Dios, contrariamente al orden lógico de la deducción. Este procedimiento de exposición pone más de relieve el fundamento experimental de las referidas pruebas.

836. **Prueba del movimiento.** — Hay movimiento en los seres que nos rodean.

Es así que: 1.° Todo lo que es movido, es movido al menos parcialmente por otro.

2.° No podemos remontarnos hasta el infinito en la serie de los motores movidos, que, en cuanto motores, dependen de otro motor, verbigracia, en una serie de ruedas que engranan. Es preciso detenerse — ἀνάνκη στῆναι — en un motor no movido, inmóvil de hecho por poseer en sí todo acto, toda perfección.

Luego existe un *primer Motor inmóvil.*

Mayor. — Trátase del movimiento tomado en el sentido metafísico de tránsito del estado de potencia al estado de acto; del *devenir* que se realiza en todo cambio substancial, cualitativo, cuantitativo, local de los cuerpos (Cf. n.os 58 y 61).

1.ª menor. — Trátase de un principio evidente, incluso para los seres vivientes, los cuales sólo parcialmente se mueven a sí mismos (Cf. n.° 131). En efecto, lo que está en potencia de una perfección de que carece no puede ser adecuadamente capaz de dársela, puesto que sólo se da lo que se tiene, y, por tanto, la tendría ya en acto. Es así que es imposible estar a la vez en acto y en potencia de una misma perfección determinada. Luego, estando el sujeto en potencia de una perfección, debe recibirla de otro que ya la tenga en acto (Cf. n.° 62, III).

2.ª menor. — No moviendo cada motor movido sino en virtud del movimiento que a su vez recibe del anterior, por numerosos que sean los motores hay que llegar necesariamente a un motor no movido, que tenga en sí la razón suficiente de todos esos movimientos; que, por lo tanto, tenga toda perfección en acto; de lo contrario, no habría ningún movimiento transmitido, ninguna perfección comunicada. Todos los motores movidos desempeñan el papel de instrumentos,

puesto que obran en virtud del movimiento recibido de otro. Multiplíquense cuanto se quiera, nunca darán por sí mismos razón de su actividad mientras no se llegue a un motor principal que, de sí, sea la fuente de todo ejercicio de actividad que los motores movidos se comunican uno a otro: Un canal, por mucho que se prolongue, no suple el agua del manantial.

El principio "*quidquid movetur ab alio movetur*" aparece evidente considerado en sí mismo; pero a menudo es difícil determinar con precisión cómo se realiza en los seres concretos, a causa de nuestro conocimiento harto imperfecto de la acción de los innumerables motores subordinados que obran en la naturaleza.

El *primer Motor inmóvil*, no estando en potencia de nada, es, pues, Acto puro, cosa que le distingue inmediatamente de los demás seres y excluye todo *panteísmo*. Es *infinitamente perfecto*, puesto que el acto dice perfección, y sólo la potencia, aquí ausente, podría limitarlo (Cf. n.º 62, II). Es *espiritual* y, por lo tanto, inteligente y libre, puesto que la materia es un elemento potencial; está *presente dondequiera*, puesto que lo mueve todo y no existe la acción a distancia (Cf. n.º 109); es *eterno*, puesto que es inmutable en su perfección total, que de sí mismo tiene; es *único*, puesto que toda división en el acto puro entrañaría límite y, por consiguiente, imperfección, potencia (Cf. n.º 62, II).

837. **Objeciones.** — 1.ª Un *motor inmóvil es contradictorio*, porque toda acción importa movimiento. — Hay que distinguir esta última proposición:

- en el ser movido, que cambia, lo concedo.
- en el motor,
  - en cuanto es motor, en cuanto está en acto, lo niego.
  - en cuanto ha tenido que recibir este acto,
    - si por sí mismo no lo tenía, lo concedo;
    - si por sí mismo lo tenía, lo niego.

Hemos visto en Ontología (Cf. n.º 108) que una causa, un motor, no es movido por el hecho de que él mueva — *causa causando non mutatur* —, sino tan sólo en cuanto es un motor movido, si ha tenido que recibir de otro su actividad actual. Ahora bien; Dios, acto puro, es inmóvil, no con la inmovilidad de la inercia, de la falta de actividad; sino con la inmovilidad del motor en acto de toda perfección, en quien hasta la operación se identifica con su esencia (Cf. número 62, I, 2.º).

2.º Aun siendo acto puro, un motor inmóvil del mundo es contradictorio, puesto que antes de crear no movía a ningún ser fuera de

él, habiéndose *puesto en movimiento* por el acto creador; luego ha cambiado y no ha permanecido inmóvil. — *Mas* esta objeción tendría fuerza si el acto creador no fuese eterno. Ahora bien, el acto de voluntad libre de la creación es *eterno,* como todo cuanto hay en Dios, en forma de decreto eterno disponiendo que el mundo, a partir de tal momento, comience a existir. Únicamente no es eterna su realización fuera de Dios, lo que sólo entraña cambio, en el sentido impropio de la palabra (Cf. n.° 58), en los seres que pasan de la nada al ser, que son creados.

3.° Mas, sin motor exterior inmóvil existen muchos *movimientos circulares* de objetos que se mueven unos a otros circularmente. — Efectivamente, si en la serie o fuera de ella existe un motor que sea la fuente principal inmediata de ese movimiento.

4.° Un *tesoro inmóvil* mueve, con todo, a los ladrones. — Efectivamente, como causa final que los atrae, no como causa eficiente de sus movimientos.

838. **Prueba de la subordinación esencial de las causas eficientes.** — En la prueba anterior Santo Tomás parte del hecho general del *movimiento* a que están sujetos, de una manera u otra, todos los seres que nos rodean. Pasando más adelante que Aristóteles, que desconocía el concepto explícito de creación, Santo Tomás considera ahora su *existencia* actual, según tal o cual esencia substancial o accidental, en cuanto depende *actualmente* de ciertas causas en su conservación.

Argumento. — Hay en el mundo un orden de causas eficientes, es decir, hay efectos actualmente subordinados en su existencia a ciertas causas.

Es así que: 1.° Estas causas próximas son esencialmente dependientes de otras causas superiores, puesto que ninguna de ellas es *primera,* existente por sí misma, ni *adecuada,* por cuanto cada una exige el concurso de otras causas para producir su efecto.

2.° En la serie de las causas esencialmente, actualmente subordinadas, es imposible remontarse hasta el infinito; hay que llegar a una primera causa incausada, independiente de toda otra en su actividad, causa eficiente de toda la realidad de las causas inferiores.

Luego existe una *primera Causa incausada,* Dios.

Son útiles algunas observaciones para la exacta comprensión de esta prueba.

1.° *Se deja aparte en ella la sucesión accidental en el tiempo* de las

causas unívocas — es decir, de la misma naturaleza que su efecto —, causas sólo de la comunicación a otro sujeto de una forma que ellas poseen, y cuya influencia causal sólo dura el tiempo del *devenir* substancial o accidental de dicho sujeto. Se consideran no las causas *in fieri*, sino las causas *in esse* (Cf. n.os 102, 3.°, y 109, 2.°), y se parte de la *subordinación esencial* de éstas, causas equívocas — de naturaleza distinta de la de su efecto —, que influyen actualmente en la existencia estable del efecto. Así, a propósito de un hombre determinado, no pensamos en su padre, acaso muerto hoy día, que le comunicó la naturaleza humana, que le *hizo pasar a ser* hombre; sino en aquello de que *actualmente depende su existencia*, a saber, en las múltiples influencias, en parte todavía desconocidas, necesarias para la conservación de una vida humana, como la actividad química del aire, la presión atmosférica, el calor solar, etc.; influencias que a su vez dependen actualmente de otras causas en su actividad; y esto hasta llegar a una causa, razón suficiente *per se* de la existencia y de la causalidad de esas causas inferiores. (Otro ejemplo: pensamiento → inteligencia → alma → Dios.)

2.° En los motores y causas *subordinados accidentalmente* — que, si bien obran en realidad sobre el efecto, no todas obran ni actual ni necesariamente la una sobre la otra, verbigracia, en una serie de generaciones sucesivas — no aparece evidente que sea imposible remontarse al infinito. Aun admitida la imposibilidad de una multitud infinita actual (Cf. n.° 92, II), no para todos es cosa cierta — Aristóteles, Santo Tomás, Leibniz y Kant dudaron de ello — que una serie infinita sucesiva repugne, verbigracia, de gallina a huevo, de huevo a gallina, etc.; y aun cuando esto se demostrara, solamente cabría concluir que existió, por ejemplo, una primera gallina no salida de un huevo; pero inmediatamente nada más.

Sólo por la *Revelación* sabemos con certeza que *el mundo no ha sido creado desde toda la eternidad*, siendo corroborado su testimonio por las *ciencias de la naturaleza*, que nos afirman:

a) *La imposibilidad física de un movimiento material* — y, en consecuencia, de un mundo sujeto al movimiento — *ab aeterno*. En efecto, el movimiento disminuye como consecuencia de la degradación de la energía, que, conservándose en igual cantidad dentro del mundo material, tiende a un estado de equilibrio, y, por lo tanto, ya tiempo ha que se habría detenido si hubiese comenzado *ab aeterno* (Cf. n.os 107 y 109).

b) *La imposibilidad física de la vida* — y, en consecuencia, del mundo de los vivientes — en los primeros períodos geológicos, llamados por esto azoicos. La vida, superior a las simples fuerzas fisicoquímicas, ha exigido, pues, una causa productora distinta de la materia (Cf. n.os 138 y 142).

3.° Las causas particulares segundas ejercen su causalidad modificando substancial o accidentalmente a seres ya preexistentes según las formas de que están dotadas: "*Unumquodque agit secundum suam formam, secundum quod est actus.*" (Cf. n.° 106.) No dan más que una nueva determinación particular, conforme a lo que son, al ser — última realidad, elemento común de todas las cosas —, que ellas suponen y, por lo tanto, no producen.

A esta realidad íntima general de los seres causados, necesaria

a la actividad de todas las causas particulares, fáltale igualmente una razón de ser, a saber, una *causa superior general*, de la que, por lo tanto, todas las demás dependan en su causalidad; una causa capaz de producir el *ser en cuanto ser*, capaz de hacer existir totalmente lo que no existía; es decir, de crear y de conservar en el ser, que es, por consiguiente, su efecto propio. No siendo otra cosa el efecto propio de una causa que el reflejo de su esencia, podemos concluir de ello que la esencia de esa Causa suprema es el ser, es existir. Tal es la definición que de Sí mismo da Dios a Moisés: "*Ego sum qui sum.*"

Siendo la esencia de la Causa suprema exclusivamente propia de ésta, síguese que las criaturas no son emanaciones suyas de igual naturaleza; el *panteísmo* queda también así excluído (Cf. n.° 868, 1.°).

839. **Prueba de la existencia de seres contingentes.** — Hasta aquí hemos considerado los seres que nos rodean como dependientes de motores y de causas en su *devenir* y en su ser. Vamos a partir ahora de un carácter más intrínseco que ellos presentan, a saber, de la contingencia.

Es *contingente* lo que existe, pero podría igualmente no existir; por consiguiente, lo que *per se*, por su naturaleza, no es determinado a existir como lo es el ser *necesario*.

Argumento. — Los seres que nos rodean son contingentes; no repugna que no existan, puesto que los vemos producirse y corromperse, nacer y morir si son vivientes.

Es así que: 1.°, los seres contingentes, no siendo determinados a existir por sí mismos, deben tener en otro sujeto la razón de ser de su existencia.

2.° Es imposible remontarse al infinito en la serie de los seres no determinados a existir por sí mismos. Aun cuando fuese eterna, esta serie sería eternamente incapaz de suministrar una razón suficiente de su existencia; es forzoso llegar a un ser, existente por la necesidad de su esencia, que determine a todos estos seres contingentes a existir.

Luego existe realmente un *primer Ser necesario* que existe de sí *(a se)*, que tiene la *aseidad*.

1.° Por ser el único que existe por su esencia, el *Ser a se* se distingue esencialmente de todos los seres contingentes.

2.° Este ser necesario no puede ser, como sostienen ciertos adversarios: *a*) la colección de los seres contingentes, contingente como ellos; *b*) el *devenir*, tránsito de la potencia al acto que exige un acto anterior (contra la evolución creadora de Bergson, Cf. n.os 60 y 62); *c*) una substancia común a todos los seres contingentes, que sería el sujeto, no la causa del *devenir*.

3.° Este argumento no tiene nada de común con el de San Anselmo,

a pesar de lo que dice Kant, quien sostiene que en él de un Ser necesario se infiere la existencia de un Ser sumamente perfecto; conclusión que podría convertirse, dando por resultado, como en el célebre argumento rebatido ya: un Ser perfecto existe necesariamente. Olvida Kant que Santo Tomás parte aquí de la *existencia real* de seres contingentes para inferir legítimamente la *existencia real*, no ideal, de un Ser necesario, exigido por ellos.

840. **Prueba de los diferentes grados de perfección de los seres.** — En esta cuarta prueba, quizá la más profunda de todas, partimos de un indicio cierto de contingencia que presentan los seres en sí mismos, en su naturaleza individual, prescindiendo de su origen y de su corrupción; a saber, de las *perfecciones limitadas que tienen en participación.*

Argumento. — En el mundo que nos rodea se encuentran unas perfecciones simples realizadas en seres distintos según grados diversos.

Es así que una perfección, poseída: 1.°, según un grado más o menos perfecto, 2.°, por seres distintos, exige una perfección suprema infinita de la que cada uno de esos seres participa imperfectamente.

Es así que las perfecciones realizadas de una manera infinita se incluyen mutuamente en un ser supremo infinitamente perfecto.

Luego existe un *ser supremo infinitamente perfecto.*

Mayor. — Las perfecciones susceptibles de más y de menos, capaces de realizarse en el estado perfecto y que no incluyen, por consiguiente, ninguna imperfección en su concepto formal, de que aquí tratamos, no son las perfecciones genéricas, ni específicas, ni esencialmente materiales, que no reúnen estas condiciones; así un hombre no es más animal ni más hombre que otro; la cantidad sólo puede realizarse con un elemento imperfecto, que es la materia. Son solamente las perfecciones *simples* (Cf. n.° 850), transcendentales, analógicas, que por sí mismas expresan el ser o una relación al ser, superiores a todo predicamento (importando poco que se realicen concretamente en nosotros de una manera substancial o accidental, manera que no entra en el concepto formal de las mismas). Pertenecen a esta clase el ser, la vida, el conocimiento, la voluntad, el poder, la sabiduría, etc., perfecciones simples todas ellas, que San Anselmo definía con estas palabras: *"Quae in unoquoque ente meliores sunt ipsae quam non ipsae."* (*Monologium*, cap. XIV.)

1.ª menor. — Descompónese en dos principios distintos que conducen a la misma conclusión: la existencia de una perfección supre-

ma, de la que participan de una manera limitada los demás seres que la poseen; existencia exigida, en efecto, cuando:

a) Una perfección es *poseída en un grado más o menos perfecto* por un ser cualquiera. — Si ocurre así, es porque no posee esa perfección por sí mismo; es porque su esencia no es esa perfección; de lo contrario, la tendría plenamente, no en un grado limitado, por ser la esencia una cosa indivisible, que, como un número, por el hecho de disminuirla en algo se destruye. Por otra parte, una perfección no se limita, no se "imperfecciona" a sí misma (Cf. n.os 62, II, 5.°, y 68). Si, pues, tal ser la posee limitada, es porque la recibe en participación — limitándola, por el mismo hecho, a su medida —; y esto, en último análisis, de un ser que posee esa perfección por esencia, sin límite; de un ser que *es* esa perfección.

En otros términos, es evidente que participar de una perfección más o menos perfectamente, tenerla en participación mayor o menor (por consiguiente, recibida de otro y de ordinario con otros sujetos), supone que dicha perfección no se tiene de sí ni enteramente; que *no se es ella* y, por lo tanto, que es debida a otro que, en último análisis, la tiene *per se*, por su naturaleza, que *es* esta perfección. Es la gran verdad que, en pos de Aristóteles, expresaban los escolásticos con el aforismo: "*Primum in unoquoque genere est causa ceterorum.*"

b) Una misma perfección es *poseída por seres distintos*. — Si es así, éstos no pueden tenerla todos de sí, en cuanto tales, porque lo que un ser posee de este modo le es propio como su individualidad; tiénenla, pues, como participación limitada de un Ser que tiene, que es dicha perfección *per se*. Hallamos aquí el principio caro a *Platón* (Cf. *Parménides*, cap. XXIX): "Antes de la multiplicidad es preciso que exista el uno"; la multiplicidad, de sí, no da razón de la unidad de semejanza que presenta; ésta exige como razón de ser una unidad subsistente superior.

Por ejemplo, Pedro, Pablo, mi perro, mi gato, etc., son vivientes. No son vivientes, no poseen una misma perfección formalmente en cuanto son Pedro, Pablo, etc. — puesto que en esto difieren entre sí en cuanto individuos —; débese, pues, ello a que, en grados diversos, tienen la vida participada de un ser que es la Vida *per se*. Semejantemente, en todos los seres encontramos compartida la perfección del ser, de la verdad, del bien, etc., y en muchos de ellos la del conocimiento, de la voluntad, etc.

2.ª menor. — Las perfecciones transcendentales, por lo mismo que expresan simplemente unos aspectos del ser o unas relaciones al ser, cuando se realizan de una manera perfecta, infinita, y son

subsistentes, se incluyen mutuamente. Por ejemplo, un ser que realice plenamente el ser, realiza necesariamente la vida, la inteligencia, etc., que son otros tantos modos de ser. Constituyen, pues, un Ser infinitamente perfecto, que, en un acto único, es toda perfección.

Este ser supremo es, pues, a la vez: *a*) la *causa ejemplar* que imitan los demás seres por el hecho de su participación limitada; *b*) la *causa final* que los demás seres tienden a imitar y, por lo mismo, supremo motor atrayente, a su vez no movido; *c*) la *causa eficiente* que con su poder hace participar de sí a otros seres que no son esta perfección por esencia. La unión incausada de lo diverso es, en efecto, imposible (así, el papel *per se* es papel; tal substancia química es, de sí, verde; pero el hecho de que tal hoja de papel sea verde — perfecciones diversas — no puede provenir del papel ni de tal substancia química tomados aisladamente, sino de una causa que los ha unido). *Platón* consideró a Dios sobre todo bajo el primer aspecto; *Aristóteles* bajo el segundo; los *filósofos cristianos* preferentemente bajo el tercero.

Si las perfecciones transcendentales se realizan en Dios, cuanto a lo que expresan, de un modo eminente, superior al orden creado *(formaliter eminenter)*, no ocurre lo mismo con las otras perfecciones que hemos excluído de nuestro argumento. Por lo mismo que su concepto supone una imperfección, no pueden hallarse formalmente en el ser infinitamente perfecto, sino tan sólo de una manera virtual *(virtualiter eminenter)*, en el sentido de que él tiene el poder de producirlas y de producir sus efectos, como, por ejemplo, en nosotros el alma intelectual ejerce las operaciones de la vida sensitiva y de la vida vegetativa (Cf. n.° 448; Cf. *infra* n.° 850).

841. **Corolarios.** — Reduciéndolos a esta cuarta prueba es como podemos dar todo su valor a ciertos argumentos célebres, de otra suerte vulnerables.

1.° El *argumento de las verdades eternas* (caro a San Agustín, a los cartesianos y a Leibniz), que exigen un primer Ser verdadero donde se funde su verdad eterna inteligible, independientemente de la existencia de los seres contingentes: "*Si... veritas intellecta sit aeterna quantum ad id quod intelligitur, sequetur aeternitas rei quae intelligitur, non autem intelligentis... Unde non potest concludi quod anima sit aeterna, sed quod veritates intellectae fundentur in aliquo aeterno. Fundantur autem in ipsa prima veritate, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis.*" (S. Th., *Contra Gent.*, II, capítulo 84.)

Mas a menudo no se pasa de una argumentación del todo psicológica. Estas verdades — se dice —, por ejemplo: El todo es mayor que la parte, Lo que es, es, etc., son eternamente verdaderas; luego,

dado que toda verdad supone esencialmente un entendimiento que la piense, existe un entendimiento eterno que siempre las haya pensado. No se repara en que la eternidad de que aquí se trata es enteramente negativa; reduciéndose toda la argumentación a decir que nunca ha podido existir un entendimiento al cual tales proposiciones no se hayan impuesto como verdaderas. Pero esto no prueba la eternidad positiva, la existencia desde toda la eternidad de un entendimiento que las haya pensado siempre.

2.° El *argumento del deseo natural eficaz de un bien infinito* que nuestra voluntad experimenta, deseo que, 1.°, siendo natural, debe tener una razón de ser; 2.°, siendo imperfecto, exige, reclama lo perfecto, a la manera que toda potencia no es inteligible sino con respecto a su acto. Así presentado, fundándose en el principio necesario de finalidad, este argumento es concluyente.

Mas, si se deja aparte este principio metafísico para no considerar sino las aspiraciones del alma humana a una dicha infinita, el argumento pierde toda su fuerza. En efecto, como previamente no se haya establecido por otro lado que nuestra naturaleza es obra de un entendimiento supremo, sabio y bueno, una aspiración, aunque sea natural, jamás podrá probar por sí sola la existencia de lo que ha de satisfacerla. Además, faltaría demostrar que solamente un Dios personal, distinto del mundo — no un *devenir* perpetuo o una divinidad panteística —, puede satisfacer tales aspiraciones (Cf. S. Th., 1.ª, q. 2, a. 1, ad 1).

3.° El *argumento sacado de la conciencia de la obligación moral.* Esta obligación, si se la considera como basada en el orden esencial de las cosas (Cf. n.° 669), permite remontarse al principio primero, ejemplar, final y eficiente de ese orden que él impone necesariamente como obligatorio.

Así propuesto, este argumento es probativo, pero difiere del que se saca ordinariamente de la obligación moral. El hombre — dicen — siempre y doquiera se siente sujeto a una ley moral obligatoria, superior a las leyes humanas (Cf. n.° 659). Ahora bien, toda ley supone un legislador supremo, que recompensará en otra vida la virtud con la felicidad, y a quien llamamos Dios. Este argumento, que, bajo una forma algo distinta, se encuentra en Kant (Cf. número 708), no es otra cosa — como observa el cardenal Billot — que una pura *petición de principio.* La conciencia del orden moral, de una distinción entre actos moralmente buenos y malos, de la obligación moral, supone ya conocida al menos confusamente la exis-

tencia de un Ser supremo, último fin real del hombre en relación al cual se establece la distinción entre actos buenos y malos moralmente (Cf. n.os 635, 636 y 641), legislador y juez de la ley moral obligatoria en conciencia.

Únicamente se puede conceder que algunas veces un conocimiento confuso de Dios basta para fundar una conciencia clara y distinta de la obligación moral, que luego permite al espíritu elevarse a una concepción más perfecta de Dios, de su existencia, de su naturaleza. Tenemos ahí un ejemplo de la demostración circular que, como hemos visto (Cf. n.° 524, II), no tiene nada de círculo vicioso.

842. **Prueba del orden del mundo.** — Esta prueba, llamada con frecuencia *argumento de las causas finales,* revela un nuevo aspecto del Ser supremo. La ordenada multiplicidad, que se descubre así en el conjunto de los seres como en los elementos de cada ser en particular, nos manifiesta una *causa ordenadora,* inteligencia infinita que lo ordena todo al Bien supremo (causa final), que es ella misma.

Argumento. — En el conjunto de las cosas naturales se manifiesta un orden admirable.

Es así que todo orden exige una causa ordenadora, inteligente, superior.

Luego las cosas naturales son obra de una *causa ordenadora, inteligente, superior.*

Mayor. — Este orden se manifiesta:

1.° En la unidad interna y constante de dirección de cada ser hacia su fin determinado — gracias a unos medios apropiados, tendencias, propiedades, etc. —; unidad principalmente visible en la organización fisiológica y psicológica (v. gr., de los instintos) de los seres vivientes (Cf. n.os 138, 273 y 432).

2.° En la simultánea y sucesiva conspiración de seres distintos al bien general del universo para la felicidad del hombre y la gloria de Dios; por ejemplo, en los movimientos de los astros; en la subordinación del mundo mineral al mundo vegetal, del vegetal al animal, y en el seno de éste de las especies inferiores a las especies superiores, y, finalmente, al hombre.

Como se echa de ver, el argumento se funda en la finalidad *interna* de las partes de un ser destinadas al bien general de éste y en la finalidad *externa,* adaptación de unos seres a otros, sobre todo al servicio del hom-

bre. Y esto es natural, por cuanto el fin externo del inferior no es otro que el fin del superior, desde diferentes puntos de vista: "*Idem est finis agentis et patientis.*" Sólo que esta finalidad externa nos es a menudo desconocida, y conviene no imaginarla de un modo caprichoso, como hizo Bernardino de San Pedro, hasta el punto de dejar en ridículo todas las causas finales (Cf. n.° 117).

Menor. — Sin una causa eficiente, ordenadora e inteligente, la única capaz de percibir las relaciones de medio a fin, no puede haber en el seno de un mismo ser, ni entre los diferentes seres, un orden regular, constante, en su actividad ciega; ni aun habrá actividad determinada, es decir, orientada hacia tal fin. Si se requiere un escultor para hacer una estatua, con mucha mayor razón se requiere para hacer una estatua viviente; si se requirió un Homero para componer la *Ilíada,* con mucha mayor razón se requirió una causa inteligente para formar un Homero. Todo efecto ordenado exige una causa ordenadora, es decir, inteligente.

Conclusión. — Esa inteligencia eficiente obra por un fin. Puesto que es suprema y, por lo tanto, independiente de otra cualquiera, no puede tener otra causa final que el Bien perfecto, que es ella misma, en su manifestación o comunicación al exterior.

843. **Objeciones.** — 1.° El mundo es obra del *acaso.* — *Pero* el acaso no es sino una palabra que expresa la coincidencia accidental e imprevista del efecto natural de una causa — por ejemplo, un hombre que ha enterrado un tesoro — con el efecto natural de otra causa — por ejemplo, un hombre que cultivando su campo encuentra dicho tesoro —. Manifiesta nuestra ignorancia de los efectos convergentes de distintas actividades naturales, y no existe respecto a Dios (Cf. n.° 102).

Siendo accidental lo que se produce al acaso: 1.°, supone unas causas que obran de una manera determinada y prevista, respecto a las cuales puede llamarse fortuito; 2.°, no puede dar razón del orden natural, general y constante, que en su constitución y en sus relaciones manifiestan los seres múltiples que nos rodean; aparte de que queda por explicar el origen de estos seres y su actividad determinada a tal fin, al que están destinados.

Epicuro y Lucrecio hablan, siguiendo a Demócrito, de encuentros fortuitos de átomos. Mas, ¿quién los ha producido y les ha dado un determinado movimiento? ¿Quién, sobre todo, ha dado a dichos encuentros momentáneos de átomos esa unidad permanente de tipos de ser heterogéneos que se reproducen regularmente?

2.° El orden del mundo es obra de la *Naturaleza.* — Efectivamente, si con este nombre se entiende el Autor de la naturaleza *(natura naturans);* pero si se trata de la naturaleza como obra ordenada *(natura naturata),* exige justamente una causa ordenadora que dé razón de ella. No se explica el origen del orden que reina entre las piezas de un reloj diciendo que tal es la naturaleza del reloj. Semejantemente, las *leyes de la naturaleza* no bastan para explicar el orden del mundo, puesto que no son sino la expresión abstracta — muy imprecisa por cierto, construída poco a poco por nuestro entendimiento — de este mismo orden, inscrito en los seres ordenados en forma de propiedades, aptitudes y tendencias, que, por ser determinadas, exigen un entendimiento que las haya creado para tal fin.

3.° El orden del mundo es el resultado de la *evolución.* — *Mas* la evolución, *suponiendo que sea cierta,* explica el *cómo,* mas no el porqué del *devenir* de las cosas. ¿Por qué, en efecto, se realiza con orden y para siempre en una armonía? En virtud de las leyes propias de la evolución — se contestará —; pero éstas, que en realidad no serían otra cosa que unas virtualidades determinadas de seres inferiores para desarrollarse en seres superiores armónicos, exigen siempre una inteligencia ordenadora de esos gérmenes tan perfeccionados. Es la función quien crea el órgano, no el órgano quien ha sido hecho para la función — se replica —. Mas si la función llegase a crear un órgano, sería, no obstante, un órgano determinado, con finalidad. Además, una función puede muy bien desarrollar un órgano hasta cierto punto; pero que lo cree es un absurdo, por cuanto toda función supone existente el órgano con que funciona. Un pez comienza a andar, y de este modo se va creando poco a poco unos pies; falta ver con qué medio pudo andar al principio (Cf. n.° 145).

4.° En todo caso, si este argumento puede probar la existencia de un entendimiento superior, *no conduce a una inteligencia infinita,* a Dios. Tal es la famosa objeción con que *Kant,* después de haber refutadó sin dificultad el argumento ontológico y de haberse figurado que destruía el argumento basado en la contingencia de los seres (Cf. n.° 389), piensa desvirtuar el argumento de las causas finales, al que, por lo demás, profesa gran respeto; ¡tal prestigio le ha dado el buen sentido de la humanidad!

A esta importante objeción pueden darse dos respuestas:

1.° Si el orden del mundo resultase de una simple colocación

armónica de objetos ya existentes, cuyas propiedades naturales se utilizaran como lo hace el relojero que fabrica un reloj, podría ser obra de un entendimiento superior no infinito. Pero aquí se trata de un orden resultante de la finalidad interna, de las propiedades naturales de los seres; en una palabra, de su misma constitución; y ese orden sólo puede ser obra de Aquel que constituyó las esencias, de la Causa primera, que tiene todo poder sobre el ser y sus múltiples determinaciones.

2.° Si la inteligencia ordenadora del mundo no es infinita, es limitada y, por lo tanto, compuesta. En consecuencia, exigiría a su vez, como causa del perfecto orden que reina entre sus partes componentes (esencia y existencia, substancia y facultades y operaciones), una inteligencia suprema, Acto puro. Esta última respuesta entra más de lleno que la anterior en la línea del argumento de las causas finales.

844. **Las cinco vías generales de Santo Tomás.** — Interpretando los diferentes caracteres de las cosas de este mundo a la luz del principio natural de razón suficiente bajo sus diversas formas, nos hemos elevado — siguiendo las cinco vías trazadas por Santo Tomás — a un primer Motor inmóvil, a una primera Causa incausada, a un primer Ser necesario, a una primera Perfección subsistente infinita, a una primera Inteligencia ordenadora, cuyas funciones se incluyen recíprocamente, y a los que damos el nombre de Dios, Ser supremo que existe por su misma esencia, cuya esencia es el existir, y que por esta característica se distingue radicalmente de todos los seres compuestos de esencia y de existencia, criaturas suyas.

Por esto no hemos de extrañar que el hecho de la existencia de Dios, así probado científicamente, se halle *confirmado* por el *consentimiento universal del género humano,* no desvirtuado por la excepción de los pocos ateos especulativos que niegan positivamente la existencia de un Ser superior, viéndose obligados para esto a violentar su razón. ¡Tan evidentes son los hechos en que se apoyan dichas pruebas, tan manifiesto es el principio de que nos servimos para elevarnos a Dios! Así se explica muy bien el origen del sentimiento religioso, tan natural al hombre, de que no dan razón suficiente las teorías positivistas y pragmatistas (Cf. n.° 353).

El argumento sacado del consentimiento universal del género humano — consentimiento universal, verificado por la etnología moderna, que

no pueden explicar ni un error, ni una inadvertencia, ni la ignorancia, ni el miedo, y que sólo ha podido dictar la luz natural de la razón humana — prueba, pues, *directamente la existencia de razones probatorias,* fáciles de comprender, que muestran que Dios existe: sólo, pues, indirectamente prueba su existencia.

845. **Las pruebas particulares.** — Fuera de estas pruebas generales suministradas por el estudio de *todo ser creado,* existen otras que se fundan en las especiales y más palmarias exigencias de *ciertos seres,* singularmente ininteligibles sin Causa primera creadora, a saber: 1.°, la *materia prima,* que, de sí indeterminada, no puede existir *per se* ni, en consecuencia, ser *per se* eterna; 2.°, el *movimiento local,* que los seres materiales no se dan a sí mismos por ser indiferentes a éste o a otro; que no puede ser eterno, pues de lo contrario ya se habría agotado, conforme a la ley de degradación de la energía; y que proviene, por lo tanto, de un motor inteligente, exterior al mundo; 3.°, ciertos *seres vivientes* cuyo origen no puede explicarse por solas las fuerzas de la materia inanimada (Cf. n.° 142); 4.°, los *instintos animales,* que, siendo ciegos, exigen una inteligencia ordenadora que los oriente hacia su fin (Cf. n.° 433); 5.°, en fin, el *hombre,* que reclama una causa superior capaz de formar su cuerpo, tan bien organizado, de crear su alma, y de unir los dos. De todos estos efectos, que dependen de la constitución misma de los seres, únicamente puede ser causa aquel que tiene todo poder sobre el ser, porque el ser es su esencia — *unumquodque agit secundum quod est* —, es decir, Dios.

846. **Prueba por reducción al absurdo.** — La existencia de Dios reviste a los ojos de nuestro espíritu una evidencia quizá más palmaria todavía si se consideran los absurdos que nacen de su negación. Basta para esto reflexionar sobre todos los hechos de donde hemos partido en nuestros argumentos, e intentar explicarlos, dar razón de ellos, prescindiendo de Dios. Entonces se comprenderá mejor el dicho de Bossuet: "Si en un momento dado nada existe, nada existirá eternamente."

Todas las objeciones formuladas contra la existencia de Dios se reducen, ora a las de Kant, que antes hemos examinado, contra los argumentos ontológico, cosmológico (de los seres contingentes) y teleológico (de las causas finales), ora a las que cita Santo Tomás, y de las cuales unas — *panteístas* — se refieren a la distinción entre Dios y el mundo; otras — *pesimistas* —, a la imposibilidad de conciliar la existencia de un Dios sumamente bueno con el hecho del mal. Las discutiremos más ade-

lante, a propósito de la distinción entre Dios y el mundo (Cf. n.º 861) y de la Providencia (Cf. n.º 873).

847. **Conclusión.** — En nuestros días, además de los *espiritualistas*, que admiten la existencia de un Dios personal demostrada *a posteriori;* de unos pocos *ateos especulativos;* de los *panteístas*, que confunden más o menos a Dios con el mundo o con su pensamiento; y de los *agnósticos*, que lo afirman incognoscible, se encuentran algunos *kantianos*, según los cuales la existencia de Dios, que es un nóumeno, no puede ser para nosotros un objeto de ciencia, sino tan sólo de fe, postulada por la unión que un día debe necesariamente realizarse entre la virtud y la felicidad (argumento cuya futilidad hemos examinado, Cf. n.os 709, y 841, 3.º). Otros, *pragmatistas*, reconocen la existencia de una conciencia superior, capaz de unificarnos y explicar el hecho misterioso de la simpatía entre personas distintas, siendo verdadera esta creencia, en opinión de ellos, por lo mismo que es útil para robustecer la energía del hombre.

Otros, finalmente, habiendo seguido a Kant en la crítica de los argumentos *a posteriori* y rechazado luego las pruebas morales, sin exceptuar la de Kant, llegan a la siguiente conclusión, tanto más perniciosa cuanto los términos son en apariencia más moderados que los de un ateísmo abiertamente profesado: "Hay que conceder, pues, que la creencia en Dios no es absurda ni ilegítima, siendo pueril y ridícula la pretensión de demostrar su falsedad y de no ver en ella otra cosa que una señal de debilidad o de servidumbre intelectuales, o una supervivencia de otra edad. Pero, a nuestro entender, no puede verse en ella más que una hipótesis cuya necesidad racional no es demostrable, y es ante todo cuestión de sentimiento individual." (MALAPERT, *Leçons de Philosophie*, t. II, pág. 552.) ¡La existencia de Dios, cuestión de sentimiento individual! ¡Igual, sin duda, que la superioridad de la pintura cubista o de la poesía simbolista! ¡Tan cierto es que, hasta en la enseñanza de Estado, es imposible ser neutro ante el hecho de Dios!

No es por demás recordar que la Iglesia católica afirma como un dogma de fe que la razón humana, con solas sus luces naturales, por el espectáculo de la creación visible, puede *conocer con certeza* la existencia de un Dios único y Creador (Concilio del Vaticano), y que puede, asimismo, *demostrar* esta verdad (Profesión de fe de Pío X).

Capítulo II

NATURALEZA DE DIOS

Los atributos de Dios.
Art. I. — Los atributos entitativos.
Simplicidad. — Perfección infinita. — Unidad. — Inmensidad y ubicuidad. — Inmutabilidad y eternidad.
Art. II. — Los atributos operativos.
La vida de Dios. — La ciencia divina. — La voluntad divina.
Art. III. — Cognoscibilidad de la naturaleza divina.
Conocimiento analógico de Dios. — El nombre propio de Dios.

848. **Los atributos de Dios.** — Cada una de las pruebas de la existencia de Dios nos ha conducido a un respectivo aspecto particular de primer Motor, primera Causa, etc., de un mismo Ser supremo, que siempre se nos ha manifestado como existente no sólo en sí, como toda substancia, sino también de sí *(a se); aseidad* que no significa que este ser sea causa eficiente de sí mismo (concepto contradictorio); sino que, independiente de quienquiera que sea, es su propia y única razón de ser, no tiene causa. Por lo mismo, este Ser supremo, independiente y omniperfecto, es Acto puro, que, poseyendo plenamente el ser, no está en potencia de perfección alguna.

Del hecho de que Dios exista *per se* puede *deducirse* con certeza que posee determinadas perfecciones llamadas atributos. Unos, denominados *entitativos,* conciernen directamente al ser de Dios; otros, llamados *operativos,* constitutivos de la vida interna de Dios tal como la conoce la razón humana abandonada a solas sus fuerzas naturales, expresan la actividad divina.

Por lo demás, todos estos atributos, que concebimos como emanados de la esencia divina y formalmente distintos entre sí, según

nuestro humano modo de pensar, no expresan más que la sola y única esencia divina, identificada realmente con su operación, bajo los múltiples aspectos que en su unidad puede distinguir nuestro débil entendimiento.

Los autores modernos substituyen esta división de los atributos de Dios por la de atributos *metafísicos* y *morales*, concerniendo los primeros a Dios, ser absoluto en sí mismo, verbigracia, la simplicidad, la infinidad, etcétera, y expresándole los segundos con relación a nosotros, en el gobierno del mundo, verbigracia, la inteligencia, el amor, la libertad, la omnipotencia. División a base de términos mal escogidos y doctrinalmente inexacta, ya que, en realidad, la inteligencia, el amor, etc., son perfecciones del mismo Dios independientemente de toda criatura.

Vamos a estudiar brevemente los atributos entitativos y operativos, y a precisar hasta qué punto podemos conocerlos.

Artículo I

Los atributos entitativos

Simplicidad absoluta, Perfección infinita, Unidad, Inmensidad y Ubicuidad, Inmutabilidad y Eternidad, tales son los principales atributos entitativos de Dios, quien, además, como Ser supremo, es suma Verdad, Bondad y Belleza (Cf. n.º 123).

849. **Simplicidad.** — Trátase aquí de la simplicidad, *no del ser imperfecto*, del principio de ser que, unido a otro — por ejemplo, la esencia a la existencia, la materia prima a la forma substancial —, constituye un ser real, un compuesto existente; sino *del ser perfecto*, que es perfecto por esta misma simplicidad, por cuanto no está destinado a unirse a ningún otro y no contiene en modo alguno partes distintas, *ni cuantitativas ni metafísicas*, verbigracia, esencia y existencia, substancia y accidentes; *ni siquiera lógicas*, verbigracia, género y diferencia específica (que, si bien identificadas en tal esencia, pueden hallarse realmente separadas en la naturaleza).

En Dios no puede haber ninguna composición de partes que supondría: 1.º, un elemento potencial que constituya con el principio actual un ser único, puesto que Dios es acto puro; 2.º, una causa de unión, puesto que la unión incausada de lo diverso es imposible:

"*Quae secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa.*" (Cf. n.º 840.) Ahora bien; Dios es la primera causa incausada.

Por otra parte, Dios: 1.º, existiendo por su esencia, no puede estar sujeto a ninguna de las composiciones reales, todas las cuales suponen una esencia distinta de la existencia (Cf. n.º 80); 2.º, siendo, como causa primera, el ser pleno, está por encima de todos los géneros y diferencias específicas, lo cual excluye directamente toda composición lógica.

850. **Perfección infinita.** — La infinidad de que aquí tratamos no es la de la *potencia*, que, no siendo de sí nada determinado, puede *pasar a ser* física o cognoscitivamente cualquiera cosa; sino la del *acto*, el cual *posee en sí* toda la perfección del ser y es plenamente determinado por esta misma perfección.

Que Dios *posee todas las perfecciones* ya lo hemos dejado sentado al mostrar la necesidad de un primer Motor, de una primera Causa y de una primera Perfección subsistente, causa ejemplar, final y eficiente de todas las perfecciones creadas. Que es *infinitamente perfecto* aparece manifiesto por el hecho de que, siendo Acto puro, plenamente simple en el orden del ser que abarca toda perfección (Cf. n.º 66), no puede ser limitado por nada; ni por sí mismo, puesto que ningún acto, ninguna perfección se "imperfecciona" a sí misma en su orden, ni por un elemento potencial que limite el acto recibiéndolo, puesto que es Acto puro.

Luego *todas las perfecciones* están en Dios, de una *manera infinita*, que rebasa el modo finito que presentan en la criatura (= *eminenter*). Pero unas, llamadas *simples*, que no presentan en su concepto formal ninguna imperfección, por cuanto expresan ciertos aspectos transcendentales del ser o ciertas relaciones al ser (de las que hemos partido en el cuarto argumento de Santo Tomás, Cf. n.º 840), se realizan en Dios según su concepto formal (*formaliter eminenter*) y son, por consiguiente, análogas a las de las criaturas con analogía de atribución y de proporcionalidad (Cf. n.º 121); otras, al contrario, llamadas *mixtas*, que contienen en su concepto un elemento potencial y, por lo tanto, son imposibles en el Acto puro, sólo se encuentran en Dios virtualmente (*virtualiter eminenter*), porque tiene el poder de producir estas perfecciones y los mismos efectos que las criaturas que las poseen.

Las perfecciones divinas, siendo infinitas, se incluyen las unas a las otras y, por consiguiente, en nada se oponen a la simplicidad divina. Como dicen los escolásticos, entre ellas sólo vige, con respecto a nosotros,

una *distinción virtual menor* (Cf. n.° 124), como la que vige entre unas perfecciones que pueden realizarse distintamente y que, en un caso dado, se hallan implícitamente contenidas una de ellas en otra.

Como se echa de ver, la infinidad de perfección plenamente poseída que atribuímos a Dios nada tiene de realmente común con la infinidad que le otorgan los panteístas evolucionistas cuando hablan del Dios que se hace, que evoluciona sin fin. Tampoco consiste, como erróneamente sostiene Spencer (*Principios*, § 12), en su presencia en unos espacios infinitos, puesto que le pertenece independientemente de toda creación.

851. **Unidad.** — La unidad de que aquí tratamos no es la indivisión interna, sino la *negación de todo ser de igual naturaleza.* No hay ni puede haber más que un solo Dios; tal es el sentido de este atributo *(unicidad)*.

Esta unidad de Dios resulta necesariamente: 1.°, de su *simplicidad;* un acto no es multiplicable, como no es limitable, sino por una potencia realmente distinta de él (Cf. n.° 68), que no se encuentra en el Acto puro; 2.°, de su *infinidad,* por cuanto es imposible que existan varios seres infinitos; en efecto, si fuesen iguales, se confundirían por faltar sujetos distintos; si desiguales, ni el uno ni el otro serían infinitos; 3.°, de su *aseidad;* no pudiendo existir un ser si no es determinado, individuado, síguese que el ser que existe por su naturaleza *(a se)* debe ser individuado por su naturaleza misma de Ser subsistente; es así que la individualidad es, por definición, inmultiplicable; luego lo es también la naturaleza del Ser *a se.*

No puede, pues, haber sino una sola naturaleza divina — y el dogma católico de la *Trinidad* corrobora esta verdad al hablarnos de una naturaleza divina única, poseída según unas relaciones opuestas por tres Personas distintas —. Vese, asimismo, el error de los *maniqueos,* quienes afirmaban dos principios supremos, uno bueno y otro malo; error absurdo, además, por esta otra razón, que siendo el mal una privación de ser, el mal subsistente sería la nada total y, en consecuencia, todo lo contrario de un Dios (Cf. n.° 126).

852. **Inmensidad y ubicuidad.** — En el sentido etimológico de la palabra, la *inmensidad* consiste en no poder ser medido. Aplicada a Dios, es la propiedad en cuya virtud *no puede ser circunscrito ni limitado por cosa alguna,* exista o no exista algo fuera de Él. Por lo que hace a la *ubicuidad,* presencia en todas las cosas, sólo se realiza formalmente en Dios una vez creado el mundo.

La inmensidad de Dios se prueba por el hecho de que, siendo espiritual y de poder infinito, no puede ser contenido ni limitado

por nada. Además, Dios está presente todo entero en todos los seres y en todo lugar, puesto que a todos conserva de continuo el ser y que, para obrar en algo, se requiere estar presente.

Santo Tomás distingue tres modos de estar presente Dios en todas las cosas: 1.°, por su *potencia*, a la que todo está sujeto; 2.°, por su *presencia*, ya que todo le es conocido; 3.°, por su *esencia*, como causa continua de la existencia de todo ser.

853. **Inmutabilidad y eternidad.** — La *inmutabilidad* de Dios, es decir, la imposibilidad de cambiar en algún modo, se deduce del hecho de ser Él: 1.°, primer Motor inmóvil; 2.°, Acto puro, plenamente simple, no compuesto de potencia y acto, como lo es necesariamente todo lo que cambia; 3.°, infinito en perfección y, por consiguiente, incapaz de adquirir algo de nuevo.

De ahí resulta como propia de Dios la *eternidad*, tan justamente definida por Boecio: "*Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.*" En efecto, el Ser subsistente e inmutable existe siempre por necesidad de su naturaleza, sin comienzo ni fin; no estando sujeto a sucesión alguna en su ser, como las cosas sometidas al tiempo, ni en sus actos, como los puros espíritus, sometidos al *aevum*, posee siempre plenamente su vida entera (Cf. n.° 97).

La eternidad, por lo mismo que existe toda entera a la vez, abarca el tiempo todo entero; de ahí que todo cuanto hay en el tiempo esté presente a Dios *ab aeterno*. Si el pasado y el futuro coexisten actualmente con la eternidad de Dios — mas no entre sí, por ser el *nunc* divino enteramente distinto por naturaleza del *nunc* temporal —, ésta no ha cesado de alcanzar a lo que ha sido, con su nota distintiva de pasado, ni comienza a alcanzar a lo que será, con su nota distintiva de futuro. El Eterno es, y no conoce, por lo tanto, fin ni comienzo; el pasado y el futuro expresan unas relaciones mutuas entre los objetos que se suceden, pero no con respecto a la eternidad, especie de centro inmóvil, presente por igual a todos los puntos de la circunferencia.

Artículo II

Los atributos operativos

854. **La vida de Dios.** — Si Dios existe por sí mismo, es evidente que también obra de sí mismo, con una operación que, desde luego, se confunde con su esencia, puesto que en Él no cabe ninguna distinción entre substancia y accidentes. Esta operación divina,

espontánea e inmanente, constituye lo que con razón se llama *la vida de Dios;* vida que no presenta en Él, como en las criaturas, las características del *movere seipsum,* del tránsito parcialmente espontáneo de la potencia al acto. Las operaciones vitales de Dios son las de los seres espirituales: intelectuales y voluntarias. Tenemos que estudiar, pues, sucesivamente la ciencia y la voluntad de Dios, reservando la potencia divina para el capítulo siguiente (Cf. n.º 863).

855. **La ciencia divina.** — Que Dios posee un conocimiento intelectual es cosa que no sólo se infiere del hecho de ser Él la causa primera de todo entendimiento, la perfección primera y el ordenador del mundo; sino que, además, se desprende inmediatamente de su atributo de Acto puro, exento de toda potencialidad, de toda materia. En efecto, a la manera que un objeto sólo es inteligible en cuanto es despojado, abstraído de la materia, así también un sujeto sólo es inteligente en cuanto, elevado por encima de la materia, resulta capaz de recibir inmaterialmente las formas materiales de otras cosas. El conocimiento aumenta en perfección a medida que aumenta la espiritualidad del sujeto (Cf. n.º 178); y cuando se llega a Dios, exento no sólo de toda materia, sino también de toda esencia límite de perfección, tenemos el Acto puro en el orden intelectual como en el orden entitativo; Acto puro en el cual, sujeto, entendimiento, objeto, especie inteligible y acto de entender son una misma y única realidad (Cf. S. Th., 1.ª, q. 14, a. 1-4).

El *objeto* primario del pensamiento divino es la Esencia divina, siempre inteligible en acto, siempre presente como objeto al Entendimiento divino, con el cual se identifica y de quien es ella conocida de un modo comprehensivo, tanto cuanto es cognoscible. Por esto Aristóteles define a Dios: νοήσεως νοήσις; el pensamiento del pensamiento. La Esencia divina es, pues, no sólo el *primer objeto material* del Entendimiento divino, sino también su *objeto formal,* por razón del cual conoce él, en calidad de objeto material secundario y de una manera distinta, *todos los demás inteligibles* contenidos virtual y eminentemente, con todas sus imperfecciones, en esa Esencia divina, que ellos imitan *ad extra* o que pueden imitar (Cf. n.º 69).

Así es como Dios conoce actualmente como presentes y de una manera distinta — no en sí mismos, sino en su esencia cual en un medio objetivo —, además de la infinidad de los seres posibles, todos los seres reales, todo cuanto ha sido, todo cuanto es y todo cuanto

será; y esto sin modificar el carácter de necesidad o de contingencia que tales cosas o tales acciones tienen en la realidad. En efecto, el pensamiento divino — causa de las cosas que conoce, al paso que el nuestro es causado por ellas (*S. c. Gentes,* 1, 67) — es eterno en su acto como en su objeto primario — la Esencia divina —, donde están eternamente presentes todas las cosas, sean pasadas o futuras respecto a nosotros. Él ve, pues, como igualmente presentes todas las realidades que pueden sucederse a través de los siglos; ve la sucesión de las mismas, sin tener sucesión en sí, abarcando el conjunto de las cosas que pasan; y esto sin que sufra menoscabo la manera necesaria o contingente con que se suceden las unas a las otras en el decurso de los tiempos, que el *nunc* de la eternidad abarca.

Distínguese en Dios la ciencia: 1.°, *de visión,* que versa sobre las cosas que han existido, existen y existirán fuera de Dios; 2.°, *de simple inteligencia,* cuyo objeto constituyen los posibles.

En la ciencia de simple inteligencia los *molinistas* suelen distinguir, además, una ciencia especial — término medio entre ésa y la ciencia de visión, y por este motivo llamada ciencia *media* —, cuyo objeto constituyen los posibles que se realizarían si tal causa libre se hallase colocada en tales circunstancias, en las que de hecho no se hallará nunca; en otros términos, por los *futuros condicionales* o *futuribles.*

Sea lo que fuere de la legitimidad de esta subdivisión, existe una controversia entre los bañesianos y los molinistas sobre la manera como ve Dios los futuribles en su esencia. Según los primeros, los ve en sus decretos hipotéticos de predeterminación; en opinión de los segundos los ve en el modo particular, especial, determinado, según el cual su esencia puede ser participada o imitada fuera de Sí (Cf. n.° 869).

856. **La voluntad divina.** — Como todo ser inteligente, Dios tiene una inclinación que le lleva a los objetos que conoce; en otros términos, una voluntad, que fuera preferible llamar *amor,* por cuanto no es una potencia como en las criaturas, sino un acto continuo que se confunde con su Esencia.

El *objeto* del amor divino es la Esencia divina, Bien perfecto conocido adecuadamente, que no puede dejar de ser amado y en la posesión del cual encuentra Dios una felicidad inefable. Además de este objeto *material primario* (que se identifica con el objeto formal), Dios puede amar a otros seres, no a causa de alguna perfección independiente de Él, sino en cuanto participan imperfectamente de su perfección infinita. Este amor de Dios a las criaturas consiste, pues, en comunicar a éstas sus perfecciones, en hacerles bien.

Si Dios no puede dejar de amar el Bien perfecto, que es Él mis-

mo, es, en cambio, plenamente *libre* de comunicar o no su bondad a otros seres, puesto que esta comunicación no es para Él un medio necesario de poseer el Bien perfecto. Esta libertad de Dios no perjudica en nada su inmutabilidad. El acto libre, que resulta en Él de su indiferencia dominadora respecto a toda cosa creada, nada tiene de un acto indeterminado; en cuanto divino, es necesario y eterno. Si es indiferente, débese tan sólo a su relación con un término que, en su plenitud dominadora por encima de todo cuanto no es Él, podría dejar de tener.

Tendiendo la voluntad divina hacia aquello que el Entendimiento divino concibe, no puede tener como objeto lo contradictorio, que es impensable e irrealizable, ni lo que no es conforme al orden racional concebido por su sabiduría.

Artículo III

Cognoscibilidad de la naturaleza divina

857. **Conocimiento analógico de Dios.** — Ahora nos es más fácil entender la posibilidad en que estamos de conocer no sólo la existencia, sino también la naturaleza de Dios; y con la posibilidad, el modo y los límites de semejante conocimiento.

Merced a unos argumentos *a posteriori,* hemos llegado al hecho de la existencia de Dios; mas, puesto que el mundo es obra divina, hasta cierto punto nos es dado conocer por él qué es esa Causa suprema que, al par de toda causa, necesariamente ha impreso en su obra alguna semejanza suya. Para esto procedemos de tres maneras: 1.°, *afirmando* de Dios, formal o virtualmente según sean simples o mixtas (Cf. n.° 850), en virtud del principio de causalidad, todas las perfecciones que hallamos en las criaturas; 2.°, *removiendo* de Él todas las imperfecciones de las criaturas que nos muestran lo que no es Dios; excelente medio para saber lo que es Él; 3.°, *elevando al infinito* las perfecciones simples que en las criaturas sólo se encuentran de una manera finita.

Resulta de ahí que el conocimiento que tenemos de lo que es Dios es real, pero imperfecto. Los múltiples *nombres* que son necesarios a nuestra débil inteligencia para expresar las infinitas perfecciones del supremo Inteligible, todas las cuales se confunden en

su simplicísima Esencia; esos nombres, sacados de las criaturas directamente conocidas por nosotros, no son: 1.°, *unívocos,* puesto que las perfecciones que ellos expresan se realizan en Dios según un modo eminente que nos es desconocido; 2.°, *ni equívocos,* puesto que esas perfecciones existen en la Causa suprema, virtualmente las unas, formalmente las otras; 3.°, *sino análogos,* por cuanto expresan unas perfecciones reales realizadas de una manera superior en Aquel que luego las causa limitadas en sus criaturas.

De aquí que sea preciso entender en un sentido análogo *metafórico* los vocablos que expresan perfecciones mixtas cuando los atribuímos a Dios. Tal es el caso, por ejemplo, de la *cólera divina,* de que habla la Escritura; la reprobación que el espectáculo del mal suscita en nosotros —criaturas destinadas al bien— se encuentra también en Dios. Pero en Él la cólera se compadece con su reposo completo, con su felicidad perfecta, con su inmutabilidad, no yendo, por lo tanto, acompañada de la agitación, del trastorno que produce en el hombre y que de un modo explícito vemos expresado en el vocablo mismo. En una palabra, la cólera divina es una reprobación del mal no acompañada de perturbación alguna.

858. **El nombre propio de Dios.** — Entre todos los nombres que es dable aplicar a Dios, el más expresivo es: "El que es", nombre que Él se dió a sí mismo (*Éxodo,* III, 14) y que expresa muy bien su *esencia metafísica,* es decir, aquello que en nuestro concepto constituye perfectamente a Dios en sí mismo; aquello de donde emana, según nuestro modo de entender, el conjunto de las propiedades características que forman lo que llamamos su *esencia física.* Es, en efecto, en concepto de Ser subsistente, de ser que existe *per se,* como distinguimos, en primer lugar, al Ser supremo de todas las criaturas, y de este carácter principalmente deducimos los demás atributos suyos.

Se ve mejor de esta suerte cuán grande error sea el atribuir al hombre el conocimiento intuitivo de Dios, como hicieron los *ontologistas,* o el concebirle de una manera antropomórfica, así como el sostener, con los *agnósticos,* que hay un Dios, pero que es incognoscible en su naturaleza.

Capítulo III

DIOS Y EL MUNDO

Art. I. — Distinción entre Dios y el mundo.
El panteísmo. — Refutación. — Objeciones. — La teosofía.
Art. II. — Dependencia del mundo.
La creación. — Pruebas. — El acto creador. — Objeciones. — La conservación. — El concurso divino. — La predeterminación física. — La Providencia. — Las leyes de la naturaleza. — El milagro. — El problema del mal. — Optimismo y pesimismo.
Conclusión general.

El mundo se distingue y depende de Dios, que lo creó, lo conserva en su existencia, le presta su concurso premotivo y lo gobierna con su Providencia.

Artículo I

Distinción entre Dios y el mundo

859. **El panteísmo.** — La existencia de un Dios personal distinto del mundo es negada por el *panteísmo* (Πᾶν-Θεός) — refugio ordinario de los ateos —, que se presenta bajo formas variadas en la Historia de la Filosofía.

I. — El panteísmo *parcial* hace de Dios un principio constitutivo del mundo, bien la materia prima (David de Dinando, siglo XII), bien su alma (estoicos), bien su existencia (Eckhart, † 1327).

II. — El panteísmo *total* confunde a Dios con el mundo. Notemos:

1.° El *panteísmo inmóvil del ser,* el mundo absorbido por Dios (Parménides, Cf. n.° 60). Tal es el *materialismo absoluto* de Vogt, Büchner, etc., que no conoce otra realidad fuera de la materia, que es Dios; el panteísmo de *Spinoza,* quien sólo admite una substancia única, oculta cuanto a su realidad íntima y como tal denominada Dios, y que se manifiesta exteriormente por medio de los cuerpos — modos de su atributo de extensión — e interiormente por medio de los espíritus — modos de su atributo de pensamiento — (Cf. número 78).

2.° El *panteísmo más o menos evolucionista* del devenir, Dios absorbido por el mundo (Heráclito, Cf. n.° 60): ora del devenir *puro,* sin sujeto (evolución creadora de Bergson); ora por *emanación* al exterior de substancias sucesivas cada vez menos perfectas (neoplatonismo de Plotino, Jámblico y Proclo); ora por *evolución interna,* o puramente material (Haeckel), o espiritual, cognoscitiva (Fichte, Schelling, Hegel), apetitiva (Schopenhauer), o, finalmente, psicofisiológica (Bain, Spencer, Taine, Ebbinghaus, Höffding, etc.).

860. **Refutación.** — El panteísmo en sus diferentes formas es inadmisible.

En efecto: 1.°, lo excluyen las *pruebas de la existencia de Dios* antes propuestas, pruebas que nos han llevado a afirmar un Ser supremo, Acto puro, distinto por naturaleza de los seres móviles, causados, contingentes, imperfectos, ordenados — en una palabra, compuestos todos ellos de potencia y acto —, que son las cosas de este mundo.

2.° Choca: *a*) con el *principio de contradicción;* un mismo ser es imposible que sea al mismo tiempo infinito, perfecto, necesario y eterno, como lo es la Causa primera, y finito, imperfecto y contingente, como lo son las criaturas; *b*) con el *principio de causalidad,* si se trata del panteísmo evolucionista, propugnador de un principio potencial que, sin origen ni fin, pasa, se determina de sí mismo a unas perfecciones, a unos actos sucesivos, siendo así que semejante tránsito sólo puede hacerse bajo la influencia causal de un acto distinto precedente. Recurrir con los panteístas germanos a unos límites que el Infinito se fija al oponerse a sí mismo, no es sino añadir una nueva contradicción, ya que el Infinito no contiene de suyo ningún límite, ninguna negación que pueda oponer a sí por antítesis.

3.° Es contrario a la experiencia, la cual no nos revela en forma alguna la unidad substancial de todas las cosas. Nuestra conciencia sólo nos da a conocer un yo limitado, al paso que los sentidos nos muestran un verdadero enjambre de seres distintos de nosotros, cuya vida no compartimos en modo alguno.

4.° Entraña unas consecuencias tan inadmisibles como la supresión de la libertad y de toda ley, la divinización del mal y del error, etc.

861. **Objeciones.** — 1.° Si la *substancia existe per se,* lo cual es propio de Dios, toda substancia es Dios. — Esto es confundir la aseidad, propia de Dios, con el hecho de existir *en sí* — independientemente de todo sujeto de inhesión, pero no necesariamente de toda causa eficiente —, que caracteriza la substancia.

2.° Si Dios fuese distinto del mundo, sería *limitado por el mundo,* cuyo ser no tendría, resultando de ahí que ya no sería el ser infinito. — El consiguiente sería verdadero si Dios se distinguiese del mundo por una perfección que éste presentara y Dios no tuviera; pero no si Dios es *distinto del mundo* — como lo es de hecho — *por la perfección misma de su naturaleza,* que, en un acto único, contiene eminentemente las perfecciones limitadas del mundo.

3.° *Nada puede añadirse al Infinito;* es así que si Dios se distinguiera del mundo, se le podrían añadir las perfecciones de éste; luego, si Dios es infinito no se distingue del mundo. — Sin duda, nada puede añadirse al Infinito que aumente su perfección; pero se le pueden añadir unos seres que participen de su perfección, de una manera limitada, y que, en consecuencia, deberán seguir siendo distintos de él, so pena de introducir la imperfección en el Infinito. La luz difundida por el aire no aumenta la luz del foco luminoso, a la manera que la ciencia de los alumnos de un mismo maestro no aumenta la ciencia de éste, Únicamente hay más objetos luminosos, más personas que saben; pero no más luz, más ciencia. Lo mismo ocurre proporcionalmente con Dios respecto al ser en general; el ser imperfecto de las criaturas no añade nada a la perfección, al ser de Dios, fuente de todo ser; no resulta de ahí más ser, sino tan sólo más seres; *non plus entis, sed plus entium.*

4.° Si no se admite el panteísmo, se viene obligado a afirmar el absurdo de la creación del mundo. — Vamos a ver luego que la creación no tiene nada de absurdo.

862. **La teosofía.** — El panteísmo reaparece todavía en las doctrinas teosóficas, tan extendidas hoy día, y abiertamente inspiradas en las religiones hindúes, en las teorías gnósticas y neoplatónicas, y en las concepciones de los panteístas más célebres, como Escoto el Erígena (siglo IX), Jordán Bruno (siglo XVI), Campanella (1568-1639), Spinoza y Swedenborg (1688-1772), que ha puesto en boga la Sociedad teosófica.

Esta sociedad, fundada en Nueva York, en 1875, por Elena Blawatska, y dirigida actualmente por Ana Besant, se ha ido ramificando en diversas sectas enemigas: la alemana (Steiner), la francesa (Schuré), la americana (Judge). Hoy día estas doctrinas, bajo nombres distintos — espiritismo, ocultismo, antonianismo (Antonio el Curandero), ciencia cristiana (Eddy) —, han alcanzado un éxito extraordinario, sobre todo a partir de la Guerra Europea, la cual atrajo hacia ellas a las almas vagamente religiosas y ávidas de comunicarse con sus muertos.

Intentemos resumir en pocas palabras la doctrina tan indescifrable y tupida de los teósofos en general.

Dios, existencia infinita (Sat) y, como tal, impersonal e incognoscible, todo de toda cosa, se manifiesta mediante un Dios revelado (Logos), que dirige nuestro sistema solar y a quien se aplica exclusivamente lo que decimos de Dios. Debajo de él, salida de una triple emanación vibratoria de la divinidad, se escalona una serie de espíritus, cada vez más numerosos y menos puros, hasta llegar al hombre, en quien se realiza la unión entre el espíritu y la materia, que es un fantasma más o menos pasajero.

El hombre posee un alma, emanación del Logos, del fuego divino, encarcelada en siete indumentos materiales, conocidos merced a las prácticas ocultistas científicamente incontrolables; indumentos que se interpenetran los unos a los otros, siendo el séptimo el cuerpo visible. Después de haberse sucesivamente encarnado en esos siete indumentos correspondientes a otros tantos mundos, el hombre se desprende poco a poco de ellos con un movimiento inverso, mediante múltiples muertes seguidas de reencarnaciones, en el intervalo de las cuales su alma se puede materializar para revelarse a nosotros — generalmente gracias a un médium — y entrar, así, en nuestra vida ordinaria. Esta evolución, por la que el hombre se purifica de las manchas contraídas en las vidas anteriores (Karma), se prosigue hasta el punto en que éste pone definitivamente en libertad la chispa divina existente en él y la deja perderse en la Esencia universal de donde un día emanara: Nirvana donde toda personalidad es en fin suprimida.

Es inútil detenernos a refutar extensamente estas afirmaciones, que, por otra parte, no se apoyan en prueba alguna. Hemos suficientemente establecido el error de todo panteísmo, así como el del evolucionismo absoluto, y demostrado que cada hombre posee un alma personal e inmortal,

destinada, según sus merecimientos, a una felicidad o a un castigo interminables.

Por lo que hace a los errores específicamente teológicos que ahí se encuentran — falsos conceptos sobre la Trinidad, sobre Nuestro Señor Jesucristo (reencarnación de Zoroastro, sin idea alguna de redención) y sobre la Misa, en la que se obra una emanación de la divinidad; negación del pecado, simple aspecto de la evolución de los seres, y, en consecuencia, del infierno —, no es éste el lugar a propósito para refutarlos.

Se comprende que la Iglesia católica haya condenado estas doctrinas y puesto en guardia a sus fieles frente a las sociedades teosóficas. Si, en efecto, para mejor seducir a las almas se coloran con fórmulas evangélicas y simulan ser neutras so pretexto de extraer de todas las religiones la quinta esencia de la verdad, no por esto son realmente menos anticristianas, lo cual les vale el favor de la Masonería. "Ante todo, combatir a Roma y sus sacerdotes, luchar doquiera contra el cristianismo y arrojar a Dios de los cielos": tal es la impía divisa que se daba a sí misma Ana Besant en el Congreso del Librepensamiento celebrado en Bruselas en 1880.

Artículo II

Dependencia del mundo

Esta dependencia consiste en que el mundo ha sido creado por Dios, es conservado por Él en el ser, asistido con su concurso y gobernado por su Providencia.

863. **La creación.** — Las pruebas de la existencia de Dios han mostrado que Éste es a la vez causa ejemplar, causa final y causa eficiente del mundo, y que se distingue de su obra. El mundo no existe, pues, por sí mismo, como no es tampoco una parte, una emanación o evolución de la substancia divina. Síguese, por lo tanto, que o bien ha sido construído con una materia eterna preexistente, o ha sido creado.

Los escolásticos definen la creación: *"Productio rei ex nihilo sui et subiecti."* Como en toda producción, el efecto creado no existía antes *(ex nihilo sui);* pero en la creación, además — nota característica suya —, no hay sujeto, no hay causa material preexistente. No es que el Creador haga algo con la nada; solamente hace que existan unos seres fuera de Él, siendo así que antes no había ninguno; la nada es punto de partida, no causa material. Únicamente las substancias, siendo seres en el sentido pleno de la palabra, pueden ser

creadas; los accidentes son producidos con la substancia, de la que son determinaciones.

864. **Pruebas.** — Es fácil establecer ahora que el mundo ha sido producido por creación. En efecto, esa materia preexistente indeterminada, de la que Dios sólo habría sido el ordenador, presenta unos caracteres de contingencia y de imperfección que excluyen la existencia *per se* y exigen la intervención productora de un ser necesario y perfecto. Además, si se afirma que existe *per se*, debe decirse que es determinada *per se* — puesto que todo cuanto existe es necesariamente determinado —; en consecuencia, debería ser del todo independiente de Dios, quien ni aun habría podido ordenarla; hipótesis que choca con las pruebas que hemos dado de la existencia de Dios.

Más aún: crear es la manera de obrar sobre los objetos exteriores que conviene al Ser *per se*. En efecto, todo agente ejerce su causalidad eficiente produciendo en las cosas una perfección limitada semejante a la que él posee, forma substancial o accidental: *Agens agit simile sibi* (Cf. n.° 106). El Ser supremo, cuya esencia es existir, que es ser por esencia, tiene, pues, por efecto propio de su actividad, si obra al exterior, el ser como tal con todas sus determinaciones. A la manera que el fuego hace caliente lo que no lo era, así también el Ser subsistente hace ser lo que no era; crea, y luego conserva el ser mismo, siendo éste principalmente el punto de vista desde el cual lo considerábamos al mostrar en él la causa incausada del ser, elemento común a todos los seres (Cf. n.° 838).

Tal es la esfera de su Omnipotencia, que sólo es limitada (objetivamente) por aquello que no puede ser, por lo imposible, por lo contradictorio; cosas que, por otra parte, no puede pensar el entendimiento divino ni querer la voluntad divina.

La creación es hasta tal punto la operación propia de Dios, que ninguna criatura puede crear, ni siquiera como causa instrumental, por cuanto la acción accidental de la criatura no puede obrar sino sobre un sujeto, que aquí no existe.

865. **El acto creador.** — Considerada en Dios, la creación no es sino un acto *eterno* del entendimiento y de la voluntad divinos que produce su efecto al exterior, a partir del instante escogido por Él *ab aeterno;* que se identifica, como todas sus operaciones, con la esencia divina; y que no produce en Él ningún cambio; todo el cambio se halla en las criaturas, las cuales adquieren, así, una relación real — correspondiente a una relación de razón en Dios — con respecto a Dios, su principio.

Es, asimismo, una operación *libre* de parte de Dios, puesto que no está necesariamente ligada con el sumo Bien, ni le es indispensable; una operación que de ningún modo exige haber sido realizada *ab aeterno*, y que la fe nos enseña haberse realizado en el tiempo; verdad ésta, empero, que, según Santo Tomás, la razón no puede probar apodícticamente por la consideración ni de las esencias creadas, ni de la voluntad del Criador (Cf. n.° 838).

866. **Objeciones.** — 1.° De la nada, nada sale; *ex nihilo nihil fit.* — *Mas,* si es cierto que de la nada total, incluso de causa eficiente, nada puede salir, y que con la nada no puede fabricarse cosa alguna, no lo es menos que el Ser subsistente puede hacer que unos seres *sucedan* a la nada, a la manera que el sol hace que el día suceda a la noche.

2.° *"Nada se pierde, nada se crea."* — *Mas* esta ley sólo vige para el mundo material una vez producido. Lo mismo contestamos directamente a los que rechazan la creación porque equivaldría a un *milagro*. El milagro es una derogación accidental de las leyes de la naturaleza *ya constituída*.

3.° *No podemos concebir la creación;* luego no hay necesidad de recurrir a esta explicación. — *Mas,* si no comprendemos *cómo* se realiza, venimos obligados, con todo, a afirmarla, y la podemos distinguir suficientemente de las demás producciones. ¿Desde cuándo es necesario conocer cómo obra una causa o cuál es su naturaleza exacta para tener derecho a afirmarla? ¿Sabe el biólogo cómo se diferencia la célula-germen, y el físico qué es la electricidad?

4.° En todo caso la creación *no es un objeto de ciencia,* sino tan sólo de fe. — Sin embargo, la hemos demostrado con argumentos de razón; es, pues, un objeto de la ciencia metafísica — la más elevada de todas —, si no lo es de las ciencias, en el moderno sentido de la palabra, que sólo estudian los objetos materiales bajo su aspecto sensible.

867. **La conservación.** — Todo efecto depende de su causa en la medida en que ésta es causa del mismo, mientras dura la razón de su dependencia (Cf. n.° 109, II). Si se trata de una *causa del devenir,* éste cesa no bien la causa deja de obrar; así, una estatua queda incompleta cuando el escultor deja de hacer *devenir* estatua el bloque de mármol. Si se trata de una *causa de la existencia,* ésta cesa igualmente cuando deja de actuar la causa; así, la luz des-

aparece al desaparecer el foco luminoso, y no existe el pensamiento cuando el espíritu deja de pensar. Ahora bien, todas las criaturas, como quiera que son contingentes, dependen de Dios en cuanto a su ser; por consiguiente, después de la creación que les da la existencia, sólo siguen existiendo en cuanto Dios sigue comunicándoles la existencia; de lo contrario, dejarían de depender de Dios, quien a su vez cesaría de ser el dueño de todas las cosas. Esto es lo que llamamos *conservación* o creación continua, cuya suspensión aniquilaría las criaturas, haría que cesaran de existir. Infiérese de ahí cuán íntima es en el ser de cada cosa la causalidad y, por lo mismo, la presencia de Dios.

868. **El concurso divino.** — Pero esta causalidad divina va más lejos; ejércese también sobre el *obrar* de las criaturas mediante el *concurso divino,* por cuanto sería contradictorio que las criaturas que dependen de Dios en su ser no dependieran de Él en su actividad, que es la expansión del mismo. En efecto:

1.° Dios, como primera causa principal, debe suministrar el ser de los *efectos* producidos por las criaturas, causas instrumentales que, por decirlo así, determinan el ser suministrado por Dios. Tal es el *concurso simultáneo,* al cual ciertos escolásticos, como Suárez, Lessio y Molina, limitan sin razón el concurso divino.

2.° Dios, como primer Motor, interviene directamente en las *causas creadas* para aplicarlas a su acto, prestándoles mediante una moción transitoria el poder obrar actualmente; para hacerlas pasar del estado de potencia al de acto. Efectivamente, ellas no están, al igual de Dios, en acto de su operación por su misma esencia, no pudiendo ser de suyo causas adecuadas de su movimiento ni del ser de su acción.

Esta *premoción física* inmediata se ejerce necesariamente sobre todo agente. Todo acto creado procede de Dios como de la primera causa que hace se realice en cada uno de ellos el modo de necesidad, contingencia o libertad que le conviene. Cuando se trata de un agente libre, como la voluntad, Dios respeta su libertad. Si la criatura elige libremente el pecado, Dios interviene únicamente para suministrar el ser positivo del acto; al paso que el desorden moral, la falta de orden, proviene de la voluntad creada, que determina así el ser recibido de Dios.

869. **La predeterminación física.** — Esta conciliación de la premoción física con la libertad de las criaturas inteligentes y en es-

pecial del hombre, es una de las cuestiones más espinosas de la Filosofía, a causa de la imperfecta idea que tenemos de la acción divina. Sin detenernos en las teorías, verbigracia, de Molina y Suárez, quienes sólo admiten un concurso simultáneo coordinado y rechazan la premoción física, vamos a exponer brevemente las concepciones de las dos escuelas principales en que se dividen los discípulos de Santo Tomás según afirmen o nieguen una *predeterminación divina de todo acto libre.*

Santo Tomás enseña que Dios no solamente crea y conserva nuestra voluntad libre; no solamente suministra con el concurso divino el ser de todos nuestros actos; sino que además, como primer Motor, impele la voluntad a ejercerse, imprimiéndole un movimiento de complacencia indeliberada en su fin — la felicidad abstracta —; complacencia en virtud de la cual la voluntad pasa en seguida de por sí del estado de potencia al estado de acto, se determina a sí misma respecto a los medios de procurarse ese fin — la felicidad —, respecto a la elección de tal o cual bien concreto. "*Voluntas per hoc quod vult finem (ex instinctu alicuius exterioris moventis qui est Deus solus) movet seipsam (determinat se, reducit se in actum) ad volendum ea quae sunt ad finem.*" (S. Th., 1.ª 2.ae, q. 9, a. 3, 4, 6.)

Mas, ¿de qué modo precisamente influye Dios en ese acto segundo de elección libre? ¿Falta una nueva moción divina que venga a determinarlo? ¿O basta la premoción?

I. Los PARTIDARIOS DE LA PREDETERMINACIÓN. — Los tomistas de la escuela dominicana afirman, siguiendo a Báñez, que una premoción física indiferente a tal o cual acto es insuficiente y que hace falta otra premoción para el acto segundo de la voluntad; premoción que predetermina la voluntad a elegir infaliblemente tal partido, y esto de una manera libre, a pesar de todo, por cuanto ese partido dista mucho de realizar la felicidad perfecta, único objeto que puede atraernos necesariamente. Solamente, dicen ellos, una predeterminación así:

a) Hace que el acto libre, en cuanto tal, dependa de la universal moción del primer Motor y de la Causa primera, la única capaz de producir el ser con todas sus modalidades de necesario, contingente, libre, etc.

b) Permite comprender en qué medio objetivo *(in quo medio)* ve Dios en su esencia los futuros libres y los futuros condicionales (sin necesidad de recurrir a una ciencia media ininteligible); a saber, en sus decretos eternos de predeterminación, absolutos los unos (respecto a los futuros libres), hipotéticos los otros (respecto a los futuros condicionales).

Si nos es difícil concebir cómo puede Dios determinarnos así, sin hacer violencia a nuestro libre albedrío, débese al concepto analógico que nos formamos de la acción interna de Dios, asemejándola a la acción de las criaturas, siendo así que difiere muchísimo de ella.

II. Los ADVERSARIOS DE LA PREDETERMINACIÓN. — Son no sólo los molinistas y los suaristas, los cuales niegan asimismo toda premoción física; sino también algunos fieles discípulos de Santo Tomás, como Belarmino, Mauro, el cardenal Billot, etc., quienes sostienen no sólo que

el Doctor Angélico no emplea en parte alguna el vocablo predeterminación, sino que tampoco enseña esta doctrina.

Según estos filósofos y estos teólogos, la premoción física, prescindiendo de toda predeterminación subsiguiente, basta para suministrar a la voluntad el ser de su acto y para hacer que por sí misma pase al acto de elegir libremente tal bien particular. En efecto, según los textos de Santo Tomás resumidos antes, la premoción ha hecho pasar la voluntad al acto de querer la felicidad; y ahora, en virtud de esta volición que tiene de la felicidad, es capaz de hacerse pasar ella misma libremente a buscar dicha felicidad en tal bien imperfecto que el entendimiento le presenta y de determinar, así, a tal acto particular el ser indeterminado que la premoción divina le suministra. Solamente una concepción como ésta, al decir de ellos:

1.° Salvaguarda la libertad humana que toda predeterminación destruye. — No es posible concebir, en efecto, que el poder divino, siendo infinito, pueda realizar una contradicción como la que supondría un acto concreto idéntico que fuese a la vez: *a*) *no determinado*, por ser psicológicamente libre; *b*) *predeterminado* subjetivamente, de una manera irresistible. Querer resolver la dificultad diciendo que el acto permanece libre, puesto que no es determinado por el objeto imperfecto, resulta un vano subterfugio, por cuanto equivale a olvidar que la voluntad, para ser libre, no debe ser determinada ni por el objeto, ni subjetivamente en sí misma por una causa superior que la impela a querer necesariamente tal objeto.

2.° Hace comprensible que Dios no sea el autor responsable del mal moral, como resulta serlo lógicamente si en nuestras decisiones libres no somos sino los instrumentos de una predeterminación divina que nos mueve invenciblemente en tal dirección.

Sin duda, en esta teoría resulta más difícil concebir cómo conoce Dios los futuribles. En general, sus defensores son partidarios de la ciencia media, y dicen que la producción de tal acto libre con preferencia a tal otro en tal circunstancia hipotética es un modo de imitabilidad *ad extra* de la esencia divina que Dios conoce como los otros. Mas — añaden — en esta cuestión hay siempre un misterio, y es preferible colocarlo en la ciencia divina, su puesto normal, que en el acto humano libre, más a nuestro alcance, como hacen los predeterministas.

870. **La Providencia.** — Que Dios cuida de los seres de este mundo para conducirlos a su fin es una verdad que fué poco menos que desconocida de los filósofos de la antigüedad, quienes solían considerar todas las cosas, sin exceptuar la divinidad, como sometidas a un destino ciego, o admitían, a lo sumo, un gobierno meramente general de Dios sobre el mundo. Después de haberle dado la revelación cristiana seguridades sobre este punto, ha hallado el hombre argumentos de razón para probar la Providencia de Dios, es decir, *ese plan eterno de conducción de todas las cosas a su fin, según la ley eterna, ejecutado todos los días por el gobierno divino de las criaturas.*

En efecto, en la creación y en el concurso que presta a los seres, Dios, causa sumamente inteligente, tiene necesariamente un fin de conjunto — la manifestación de su gloria en beneficio de las criaturas —, en atención al cual, a fuer de legislador sapientísimo, determina la naturaleza y la actividad de todas las cosas; y a fuer de Señor todopoderoso, hace que cada una de ellas ejecute infaliblemente el orden así establecido, adaptando su gobierno a la naturaleza libre o necesaria de las mismas.

Dios gobierna, pues, inmediatamente todos los seres conforme a un plan eterno, aunque sirviéndose en la ejecución de ciertas criaturas, sobre todo de las inteligentes, las cuales participan, así, de una manera activa en ese gobierno. Esto realiza un orden más armónico, resultante de la progresiva subordinación de los inferiores a los superiores bajo un mando único.

Sin duda, Dios no quiere en sí cada uno de los acontecimientos así producidos. Bástale a su Providencia hacerlos entrar todos en el orden general señalado para conseguir el fin de conjunto que Él quiere. Por ejemplo, Dios quiere y causa solamente *per accidens* el mal físico que del orden de conjunto resulta a tal criatura; en cuanto al mal moral, sólo puede permitirlo, bien que haciéndolo contribuir a su gloria, como todo ser creado.

871. **Las leyes de la naturaleza.** — El orden de la naturaleza conforme al cual gobierna Dios el mundo del modo dicho consiste en cierto número de *leyes* físicas, realizadas en las cosas en forma de naturales y determinadas disposiciones para obrar o recibir la acción de tal o cual manera, de conformidad con el fin propio de las mismas. Estas leyes físicas, *hipotéticamente necesarias*, tanto en sí mismas (es decir, en cuanto sólo se ejercen si se cumplen todas las condiciones requeridas) como respecto a Dios (puesto que dependen de la hipótesis de que Dios haya optado libremente por constituir así tal naturaleza), no se imponen a la actividad divina, la cual sin contradecirse puede obrar al margen de ellas; en otros términos, puede hacer *milagros*.

872. **El milagro.** — El *milagro* se define: Un efecto sensible producido por Dios al margen del orden natural de las cosas, es decir, al margen de las fuerzas y exigencias de la naturaleza creada.

Que Dios *puede hacer* milagros, no se descubre razón alguna que a ello se oponga; ni *por parte de la obra*, puesto que las leyes físicas

que los milagros derogan son contingentes, no metafísicamente necesarias; ni *por parte de Dios* todopoderoso, ya que ellos no repugnan ni a su *inmutabilidad,* por cuanto ha podido quererlos desde toda la eternidad, ni a su *sabiduría,* por cuanto, al establecer el orden del mundo, pudo reservarse el obrar de un modo especial, con vistas a un fin superior, como lo es la manifestación de la verdadera religión revelada.

Los *adversarios del milagro* sostienen que, aun cuando éste fuese posible, no reportaría ninguna utilidad, por cuanto el hombre, no conociendo todas las fuerzas de la naturaleza, *no sabría discernirlo.* — Respondemos que, como *hecho,* es cognoscible, puesto que se trata de un hecho sensible; como *obra de Dios,* es igualmente discernible; ya que, si bien no conocemos positivamente todo cuanto pueden las fuerzas de la naturaleza, sabemos al menos, por sus efectos normales, lo que no pueden dar de sí. Esas fuerzas naturales obran, en efecto, de una manera universal y necesaria no bien son aplicadas; por consiguiente, si tal hecho que calificamos de milagroso no fuese más que el resultado natural de tal fuerza, debería producirse cada vez que se hace entrar en juego a ésta. Por ejemplo, el agua de Lourdes debería curar mecánicamente, como lo hace un agua mineral terapéutica, todas las dolencias corporales que ya ha curado en tal o cual individuo, aunque se tratara de un descreído o de un inconsciente, viniendo obligados los médicos en tal caso a prescribirla como remedio.

Por otra parte, podemos distinguir los milagros divinos de los *prodigios diabólicos* — debidos al conocimiento más perfecto y, en consecuencia, a una más hábil utilización de las fuerzas de la naturaleza de que son capaces los puros espíritus — por su relativa flojedad y por el fin o circunstancias moralmente malas que en éstos descubrimos. En esta categoría hay que incluir los fenómenos de *espiritismo* — tan a propósito para desviar a las almas de la verdadera religión, que se presta menos a los caprichos de la fantasía e impone deberes más austeros —, cuando no son hábiles supercherías, alucinaciones sugeridas, hechos inconscientes de motricidad específica de las imágenes (v. gr., ciertas mesas giratorias), u obra, acaso, de un flúido material nervioso; debiéndose rechazar todo flúido espiritual, verbigracia, el odilo como incompatible con la espiritualidad y personalidad del alma humana.

873. **El problema del mal.** — La principal objeción que se alega contra la Providencia divina es la *existencia del mal* en el mundo. Numerosas personas se basan precisamente en este hecho para negar la existencia de Dios, con toda sinrazón, por cierto, puesto que

no destruye en modo alguno las pruebas que hemos expuesto ni el principio de causalidad, que es su nervio. En efecto, toda obra contingente, aun siendo mala, exige una causa.

Nos hallamos, pues, frente a dos verdades evidentes: la existencia de un Dios, infinitamente sabio y bueno, y la existencia del mal físico y moral, objetos de certeza en ambos casos legítima. Si no consiguiéramos conciliarlas, no se seguiría de aquí otra cosa que la debilidad de nuestro entendimiento.

Pero es posible ver que la existencia del mal no es en modo alguno incompatible con la *sabiduría divina,* desde el momento que el mal ocupa su puesto en el orden divino, pudiendo contribuir al fin de Dios en la creación.

1.° El mal ocupa su *puesto natural en el orden divino,* ya que: *a*) resulta de la limitación natural (llamada por Leibniz mal metafísico) de toda criatura; *b*) el *mal físico* es exigido por el orden del mundo, el cual consiste en la subordinación efectiva de los seres inferiores a los superiores y en las mutuas acciones o reacciones de las fuerzas materiales; añádase que con frecuencia empuja el entendimiento humano a efectuar investigaciones y a emplear nuevas industrias para preservarse o librarse de él, resultando, así, una ocasión de progreso de la civilización material; *c*) la *posibilidad del mal moral,* esto es, del pecado, es la consecuencia del mayor privilegio del hombre (entendimiento → voluntad libre) y la condición del mérito.

2.° El mal puede *contribuir al fin de Dios* en la creación, por ser con respecto a Él una ocasión de manifestar: *a*) su *bondad infinita,* por amor a la cual sufre el hombre tantas penalidades y menosprecia tantos bienes sensibles; *b*) su *misericordia,* que saca a la criatura aun de su mismo pecado; *c*) su *poder,* que con su ayuda permite a unos seres débiles triunfar de los espíritus malignos y de los hombres poderosos; *d*) su *perfección de Sumo Bien,* plenamente beatificante, cuya sola privación hace por siempre indeciblemente desgraciados a los que por su culpa rehusaron buscar en Él su fin último.

Si la sabiduría de Dios no sufre, pues, menoscabo con la existencia del mal, tampoco lo sufren las demás perfecciones divinas, esto es:

1.° La *bondad,* puesto que el mal *físico* nos advierte qué cosas nos son nocivas; sin contar que a menudo es obra de la malicia de los hombres y que, como nos enseña la Iglesia, Dios había suspen-

dido sus naturales heridas antes de la caída de Adán. Por lo que hace al mal *moral,* Dios no es en modo alguno causa del mismo, máxime teniendo en cuenta que da abundantemente a cada uno lo que necesita para observar la ley moral. En cuanto al *mal de los animales,* sobre ser un excelente indicador de lo que les es nocivo, es la condición necesaria para que puedan experimentar las sensaciones contrarias de placer.

2.° El *poder,* que no sufre mengua alguna con las imperfecciones de las criaturas. Sin duda, Dios habría podido elegir un orden de Providencia en el que no hubiese habido condenados, cosa acerca de la cual no ha de rendirnos cuentas. Si no lo hizo, fué indudablemente porque prefirió la felicidad más perfecta — y la gloria mayor que de ahí le resultaría — de una humanidad restringida, pero elevada a una perfección más alta mediante ese incomparable instrumento de purificación que es la lucha contra el mal, a la de una humanidad completa, pero mediocre. Además, nadie tiene derecho a quejarse desde el momento que cada cual ha recibido más de lo necesario. Por otra parte, ¿sabemos, por ventura, el número de los condenados?

Podemos, pues, concluir respondiendo a la objeción basada en la existencia del mal con estas palabras de San Agustín: "*Deus, quum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus ut bene faceret etiam de malis.*" (*Enchiridion,* XI.).

874. **Optimismo y pesimismo.** — Todas estas consideraciones nos permiten resolver una cuestión postrera, a saber, el valor del mundo tal como Dios lo hizo.

El *optimismo absoluto* sostiene que el mundo actual es el mejor posible, por cuanto — dice Malebranche — Dios es en él la única causa; por cuanto — dice Leibniz — tal es la única razón suficiente que determinó a Dios a escogerlo entre todos los mundos posibles. Por otra parte, el *pesimismo* de los budistas, de Schopenhauer (1788-1860) y de Hartmann (1842-1906) afirma que el mundo es esencialmente malo, porque todo ser es activo y toda actividad es esfuerzo doloroso; porque es dominado por un déspota cruel — Naturaleza, Voluntad o Inconsciente —; porque la experiencia nos muestra el manifiesto predominio de los males sobre los placeres, siempre ilusorios.

Mas es cierto, por una parte, que el mundo actual no agota la

omnipotencia de Dios y que, en consecuencia, no es el mejor posible, absolutamente hablando; y, por otra, que las blasfemias de los pesimistas — quienes, por lo demás, no rehusan disfrutar ampliamente de los placeres de la vida — no pueden destruir las perfecciones, bellezas y gozos del mismo. Solamente podemos admitir que, supuesta la voluntad de Dios de comunicarse en la medida determinada por las criaturas existentes por Él escogidas, el orden y manera con que son gobernadas no podían ser más sabios ni mejores. Tal es el *optimismo relativo* de Santo Tomás.

875. **Conclusión.** — Tal es la ciencia de Dios que el espíritu humano puede adquirir con sus propias fuerzas. Sin duda, los más grandes genios de la antigüedad no la expresaron con tanta claridad y firmeza. Aristóteles, por ejemplo — cuyas afirmaciones en esta materia han sido, por lo demás, singularmente minimizadas —, considera principalmente a Dios como primer motor final. No enseña de un modo explícito la creación del mundo, y a veces parece negar a la Inteligencia suprema el conocimiento de las cosas creadas.

Pero la revelación cristiana, que era moralmente necesaria a la generalidad de los hombres para conocer fácilmente, con seguridad y sin error, las verdades religiosas naturales, ha robustecido nuestra razón aun en este terreno natural; se necesita, en efecto, menos inteligencia para descubrir la demostración de una verdad, verbigracia, de un teorema dado, que para hallar el enunciado de la misma.

Además, la humanidad ha conocido unas verdades nuevas, singularmente elevadas y consoladoras, merced a esa Revelación que los deístas racionalistas niegan a Dios el derecho de hacernos so pretexto de que con ello violaría la autonomía de nuestro espíritu. ¡Como si el entendimiento humano no fuese el más humilde de todos, por lo mismo que es pura potencia en el orden del conocer! ¡Como si no adquiriera la mayoría de sus conocimientos por la vía de la enseñanza! ¡Como, finalmente, si no fuese para él el más honorífico de los favores ser enseñado infaliblemente por el mismo Dios!

Esta Revelación le descubre la vida interna de Dios, cuya naturaleza única subsiste en tres Personas distintas; le muestra un Padre lleno de misericordia; un Dios hecho hombre para expiar dignamente con su muerte en la Cruz las culpas del linaje de Adán; una humanidad llamada a participar, inicialmente acá abajo, formal-

mente en la eternidad, de la vida misma de Dios, vida de conocimiento intuitivo, de amor, de sin igual felicidad.

Así ella nos da de Dios, Causa eficiente, Providencia y Fin último del mundo, en especial de los seres inteligentes, un conocimiento más admirable, fuente de un amor más ferviente.

LAUS DEO PER MARIAM

BIBLIOGRAFÍA [1]

A petición de muchos de nuestros colegas en la cátedra hemos redactado una lista, muy incompleta, sin duda, de obras que puedan servir, así a los profesores como a los alumnos, para desarrollar la doctrina brevemente expuesta en este MANUAL. *Exceptuadas las obras de Santo Tomás de Aquino, todos los libros indicados, salvo uno que otro, están escritos en francés; algunos de ellos, señalados con un asterisco, se citan con las más expresas reservas. No se mencionan en esta lista las obras clásicas de los grandes filósofos, cuyos títulos son ya comúnmente conocidos, así como tampoco las obras ya indicadas en el tomo I.*

I. — CRITERIOLOGÍA

Archives de Philosophie, Beauchesne; — BROCHARD, **Les sceptiques grecs*, Vrin; — DUNAN, **Les deux idéalismes*, Alcan; — HABERT, *Le primat de l'intelligence*, Beauchesne; — HAMELIN, **Essai sur les éléments principaux de la représentation*, Alcan; — LACHELIER, **Le fondement de l'induction*, Alcan; — J. MARITAIN, *Trois réformateurs*, Plon; — MEYERSON, **Identité et réalité*, Alcan; — **La déduction relativiste*, Payot; — NOËL, *Notes d'épistémologie thomiste*, Alcan; — OLLÉ-LAPRUNE, *La certitude morale*, Belin; — PÈGUES, *Aperçus de philosophie thomiste et de propédeutique*, Blot; — SPIR, **Pensée et réalité*, trad. Penjon, Alcan; — DE TONQUÉDEC, *La notion de vérité dans la philosophie nouvelle*, Beauchesne — *Immanence*, Beauchesne.

II. — METODOLOGÍA

APPEL, PICARD, THOMAS, etc., **De la méthode dans les sciences*, Alcan; — BARUZI y POIRIER, **Philosophes et savants français au XX^e^ siècle*, Alcan; — BLUM, **Lectures de philosophie scientifique*, Belin; — BOUTROUX, **De la contingence des lois de la nature*, Alcan; — **De*

(1) Van citadas en castellano las obras que sabemos han sido vertidas a nuestro idioma. — *(N. del T.)*

l'idée de loi naturelle, Vrin; — BOUTY, **La vérité scientifique*, Flammarion; — J. CHEVALIER, *Pascal*, Plon; — DE CYON (Elías), **Dieu et la science*, Alcan; — DELBET, **La science et la réalité*, Flammarion; — DUHEM, *La théorie physique*, Rivière; — DURKHEIM, **Les règles de la méthode sociologique*, Alcan; — GOBLOT, **La logique des jugements de valeur*, Colin; — HOUSSAY, **Nature et sciences naturelles*, Flammarion; — LACOMBE, *La méthode sociologique de Durkheim*, Alcan: — LALANDE, **Lectures sur la philosophie des sciences*, Hachette; — LANGLOIS y SEIGNOBOS, **Introduction aux études historiques*, Hachette; — LORTON, *Notions de sociologie*, de Gigord; — MEYERSON, **De l'explication dans les sciences*, Payot; — PICARD, *La science moderne*, Flammarion; — E. POINCARÉ, **Science et méthode* — **La science et l'hypothèse* — **La valeur de la science* — **Dernières pensées*, Flammarion; — N..., **Qu'est-ce que la science?*, Bloud; — RIMAUD, *Thomisme et méthode*, Beauchesne; — SAGERET, **La révolution philosophique et la science*, Alcan; — DE SMEDT, *Principes de la critique historique*, Lieja; — WORMS, *La sociologie*, Giard.

III. — MORAL GENERAL

CASTELEIN, *Droit naturel*, Bruselas, Schepens; — CHABIN, *Principes de Droit naturel*, Berche et Tralin; — Mons. CHOLLET, *De la notion d'ordre — La morale stoïcienne en face de la morale chrétienne*, Lethielleux; — CRESSON, **La morale de Kant*, Alcan; — DEPLOIGE, *El conflicto de la moral y de la sociología*, "La España Moderna"; — P. FÉLIX, *Conferencias de Nuestra Señora*; — GARDAIR, *Les vertus naturelles*; — GILLET, *La morale et les morales*, "Revue des Jeunes"; — Monseñor d'HULST, *Conferencias de Nuestra Señora*: — J. LECLERCQ, *Leçons de droit naturel*, Giraudon; — DE LEHEN, *Institutes de Droit naturel*; — LÉVY-BRÜHL, **La morale et la science des mœurs*, Alcan; — OLLÉ-LAPRUNE, *Essai sur la morale d'Aristote*, Belin; — PALHORIÈS, *Nouvelles orientations de la morale*, Bloud; — DE PASCAL, *Philosophie morale et sociale*, Lethielleux; — G. RENARD, *Le droit, la justice et la volonté — Le droit, la justice et le bon sens — Le droit, l'ordre et la raison*, Sirey; — RICHARD, *Le probabilisme moral et la philosophie*, Valois; — RIQUET, *Enquête sur les droits du Droit et "Sa Majesté" la Loi*, Spes; — ROCAFORT, *La morale de l'ordre*, Belin; — SALSMANS, *Droit et morale*, Brujas, Beyaert; — SCHWALM, *Leçons de philosophie sociale*, Bloud; — SERTILLANGES, *La morale de Saint Thomas d'Aquin*, Alcan; — TAPARELLI, *Essai de droit naturel*; — VALENSIN, *Traité de droit naturel*, Spes.

IV. — MORAL PERSONAL

DAUMAS, *Pour former une élite*, Beauchesne; — HELLO, *El hombre*, Subirana; — *Le siècle*, Perrin; — HOORNAERT, *El combate de la pureza*, "Sal Terrae"; — JANVIER, *Conferencias de Nuestra Señora*; — OLLÉ-LAPRUNE, *Le prix de la vie*, Belin; — RACT, *Alcoolisme et dégénérescence*, de Gigord; — VUILLERMET, *Sed hombres*, Calleja; — *Les sophismes de la jeunesse*, Lethielleux.

V. — Moral doméstica

Chérel, *La famille française*, Spes; — Coulet, *L'Eglise et la famille*, Spes; — Delassus, *L'esprit familial*, Lila, Desclée; — Funck-Brentano, **Les lettres de cachet*, Hachette; — Gemelli, *L'origine della famiglia*, "Vita e Pensiero"; — Kieffer, *L'autorité dans la famille et à l'école*, Beauchesne; — Le Play, *L'organisation de la famille*, Téqui; — De Pesquidoux, *Le livre de raison*, Plon; — De Ribbe, *Les familles et la société en France avant la Révolution*, Mame; — De Roux, *L'Etat et la natalité*, Valois; — G. Valois, *Le père*, Valois.

VI. — Moral económica

Antoine, *Curso de Economía social*, "La España Moderna"; — Babeau, *Les artisans et les domestiques d'autrefois — Les bourgeois d'autrefois*, Didot; — Castelein, *Le socialisme et le droit de propriété*, Lovaina; — Chénon, *Le rôle social de l'Eglise*, Bloud; — Coulet, *L'Eglise et le problème économique*, Spes; — Fagniez, *Corporations et syndicats*, Gabalda; — Fallon, *Economía social*, Sucs. de Juan Gili; — Fayol, *Administration industrielle et générale*, Dunod; — Gonnard, *Histoire des doctrines économiques*, Valois; — Levasseur, *Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France*, Rousseau; — Liberatore, *Principios de Economía política*; — Martin Saint-Léon, *Histoire des corporations de métiers*, Alcan; — Piron, **Les doctrines économiques en France depuis 1870*, Colin; — Rivain, *La Tour du Pin, précurseur*, Ed. Le Livre; — Semaines sociales de France, *Comptes rendus*, Spes; — Taylor, *Principes d'organisation scientifique des usines*, Dunod; — Valdour, *Enquêtes sociales variées*, Ed. La Gazette Française, Spes, Rousseau; — Valois, *L'Economie nouvelle*, Valois; — Weiss, *La cuestión social*, Herederos de Juan Gili; — De Wulf, *Le droit de propriété d'après Saint Thomas*, Alcan.

VII. — Moral política

Babeau, *La province sous l'Ancien Régime*, Didot — *La ville, le village sous l'Ancien Régime*, Didier; — Bossuet, *Politique tirée de l'Ecriture Sainte*; — De Bonald, *Œuvres politiques*; — Bureau, *L'indiscipline des mœurs*, Bloud; — Coquelle, *Le chef dans l'usine et dans la cité*, Valois; — Delassus, *Le problème de l'heure présente — Verdades sociales y errores democráticos*, Luis Gili — *La conjuration anti-chrétienne*, Lila, Desclée; — Funck-Brentano, *L'Ancien Régime*, Fayard — *Le Roi*, Hachette; — De la Brière, *La société des nations?*, Beauchesne — *L'organisation internationale du monde contemporain et la Papauté souveraine*, Spes; — La Tour du Pin, *Vers un ordre social chrétien — Aphorismes de Politique sociale*, Valois; — Le Fur, *L'équivoque démocratique*, Ed. La Foi catholique; — Le Play, *La Réforme sociale en France*, Mame; — J. de Maistre, *Œuvres politiques*; — Retté, *La*

maison en ordre, Valois; — SAINT THOMAS, *Regimiento de príncipes*, Valencia; — TAINE, **Origines de la France contemporaine*, Hachette.

VIII. — MORAL SOCIAL CATÓLICA

ACTES PONTIFICAUX DE GRÉGOIRE XVI A PIE XI, Bonne Presse; — AT, *Le vrai et le faux en matière d'autorité et de liberté*, Tours, Cattier; — AVENTINO, *La doctrine de Léon XIII sur le libéralisme et la démocratie — Le gouvernement de Pie X*, Valois; — E. BARBIER, *Histoire du catholicisme libéral et du catholicisme social en France de 1870 à 1914*, Burdeos, Imp. Cadoret-Deimas; — BERTHE, *García Moreno;* — D. BESSE, *Le catholicisme libéral*, Lila, Desclée — *L'Eglise et les libertés*, Valois; — H. BRUN, *La cité chrétienne*, Bonne Presse — *Catéchisme du citoyen*, Aviñón, Aubanel Fils; — COULET, *Conférences de la Primatiale de Bordeaux (1920-1927)*, Spes; — DONOSO CORTÉS, *Obras;* — P. FÉLIX, *Conferencias de Nuestra Señora;* — Mons. FREPPEL, *La Révolution française*, Blot; — GUERRY, *Código de Acción Católica*, "Fax"; — R. HAVARD DE LA MONTAGNE, *Etude sur le Ralliement*, Perrin; — HONNAY, *Les cercles sociaux de doctrine catholique*, Giraudon; — DE LA BRIÈRE, *Les luttes présentes de l'Eglise*, Beauchesne; — N..., *La doctrine morale, juridique et sociale de l'Eglise*, Lila, Desclée; — LECIGNE, *Louis Veuillot, Joseph de Maistre*, Lethielleux; — LIBERATORE, *L'Eglise et l'Etat;* — MICHEL, *La question sociale et les principes théologiques*, Beauchesne; — P. PHILIPPE, *Catéchisme des droits divins dans l'ordre social*, París, Ligue apostolique; — Card. PIE, *Œuvres*, Mame; — ROUSSEL, *Libéralisme et catholicisme*, París, Ligue apostolique; — SARDÁ Y SALVANY, *El liberalismo es pecado*, Casals; — SÉAILLES, **Les affirmations de la conscience moderne*, Perrin; — SÉMINAIRE FRANÇAIS DE ROME, *Conférences de l'Académie de Saint Thomas*, Roma; — TAVERNIER, *Cinquante ans de Politique: l'œuvre d'irréligion*, Spes; — E. VEUILLOT, *Vie de Louis Veuillot*, Lethielleux; — L. VEUILLOT, *L'illusion littérale — Çà et là — Les odeurs de Paris — Les libres-penseurs — Mélanges*, etc., Lethielleux; — WEIL, **Histoire du catholicisme libéral en France*, Alcan.

IX. — TEOLOGÍA NATURAL

BERTRIN, *Historia crítica de los acontecimientos de Lourdes*, Vda. de Bouret; — DE BONNIOT, *Le problème du mal — Le miracle et ses contrefaçons*, Téqui: — BOSSUET, *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même — Discurso sobre la historia universal;* — BOUTROUX, **Science et religion*, Flammarion; — EYMIEU, *La Providence*, Perrin; — FÉNELON, *Traité de l'existence de Dieu;* — GALLOIS, *La faillite de Dieu*, Librairie Saint-Paul; — GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence, sa nature*, Beauchesne; — GUÉNON, *Le théosophisme*, Valois; — LE DANTEC, **L'athéisme*, Flammarion; — MAINAGE, *La religión espiritista;* — J. DE MAISTRE, *Las veladas de San Petersburgo*, Apostolado de la Prensa; — MATTIUSSI, *Les points fondamentaux de la philosophie thomiste: commentaire des 24 thèses*, trad. Levillain, Turín, Marietti; — MICHE-

LET, *Dieu et l'agnoticisme contemporain*, Gabalda; — MOISANT, *Dieu, l'expérience en métaphysique*, Rivière; — ROURE, *Le merveilleux spirite — Au pays de l'occultisme*, Beauchesne; — SADET, *Un angoissant problème: si Dieu existe, pourquoi le mal?*, Aviñón, Aubanel fils aîné; — E. SCHURÉ, **Les grands initiés*, Perrin; — SERTILLANGES, *Les sources de la croyance en Dieu*, Perrin; — SORTAIS, *La Providence et le miracle*, Beauchesne; — DE TONQUÉDEC, *Introduction à l'étude du surnaturel*, Beauchesne; — DE TONQUÉDEC, S. REINACH, COUCHOUD, etc., **Ce que je sais de Dieu*, París, ed. Montaigne.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Las cifras se refieren a los números, no a las páginas; las que van en cursiva indican una exposición de cierta importancia o una cita

(Tomo I: del número 1 al 455 — Tomo II: del número 456 al 875)

A

Abelardo, 502, 503.
Academia de las Ciencias, 607.
Academia (Nueva), 472.
Adán, 145, 399, 873, 875.
Agassiz, 144.
Agripa, 472.
Agustín (San), 75 - I, 143, 241, *474*, 478, 502, 609, *645*, *684*, *790*, 799, 841, *873*.
Ahrimán, 5.
Alano de Lille, 503.
Alejandro de Afrodisia, 282.
Alembert (D'), *536*, *548*.
América, 751.
Ampère, *548*.
Anaxágoras, 5.
Anaximandro, 5.
Anaxímenes, 5.
Andrónico de Rodas, 55.
Anselmo (San), 833, 839.
Antillas, 746.
Antonio el Curandero, 862.
Apocalipsis, 643.
Apolo, 541 - I.
Aquiles, 60 - I, 61.
Arcesilao, 472.
Aristipo de Cirene, 693.
Aristóteles, *1*, 3, 4, *5*, 6, 7, 14, *19*, 21, *26*, 29, 35, 43, 46, 48, 49, 51, 53, 55, 56, 60, 61, 65, 72, *75*, 88, 89, 95, *101*, *108*, 109, *126*, *128*, 130, 138, *139*, 142, *151*, 158, 160, 171, 179, 181, 183, 191, 192, 194, 225, 243, 252, 268, 269 - I, *269 - III*, *279*, *281*, *282*, *283*, 285, 290, 300, 304, *318*, *328*, *380*, *448*, *449*, *474*, 475, 495, 502, *503*, 506, 509, 510, 519, 522, 524 - III, 525, 526, 527, 540, 541 - II, *543*, 547, 628, 641, 644, *684*, *687*, *705*, *722*, 746, 753 - I, 772, 797, 798, 799, 838, *840*, 855, 875.
Arnould, 194.
Arnoux (J. d'), *337*.
Arquímedes, 255, 589.
Atalía, 48.
Atman, 5.
Atwood, 572.
Austria-Hungría, 783.
Autrecourt (Nicolás d'), 5, 81, 103.
Averroes, 449.
Azam, 407.

B

Bacon (F.), 51, 117, 235, *448*, *454*, 508, 518, 525, *534*, *544*, *545*, *548*, 575, 578, *579*, 580.
Bachoffen, 772.
Bain, 174, 200, 213 - II, 243 - I, *309*, 348, 554, 859.
Baltzer, 448.
Báñez, 381 - VI, 855, 869.
Barrès, *122 - II*.
Barthez, 134, 448.
Baudin, 199.
Baumgarten, 453.
Baunard, *813*.
Bautain, 830.
Bayet, 625.
Bayle, 377, 472, 473, 828.
Beauchamp (Miss), 407.
Becquerel, 72 - I.
Bechterew, 357 - II, 385.

Beethoven, 255.
Belarmino, 869.
Benedictinos de Saint-Maur, 603.
Benedicto XIV, 95.
Benedicto XV, 5.
Bentham (G.), 53.
Bentham (Jer.), 605.
Bergson, 4, 5, *60 - II*, 61, 62 - I, 71 - I, 81, 127, 146, 149, 202, 203, 205, 208, 236, 259, *261*, 262, 284, *317*, 380, 407, 411, 445, 486, 501, 839, 859.
Berkeley, 151 - III, 184, 207, 214, *278*, 446, *489*, 490, 496.
Bernard (Cl.), 134, 135, 145, 532, 533, 535, *568*, *574*, 575, *589*.
Bernardino de Saint-Pierre, 117, 842.
Besant (Ana), 862.
Biblia (Sagrada), 252, 772, 774, 775, 787, 811.
Billot (Card.), 293 - II, 659, 795, 841, 869.
Binet, 226, 235, 276.
Blawatska (Elena), 862.
Blondel (C.), *369*.
Blondel (M.), 834.
Boecio, 43, *86*, 97, *640*, *853*.
Bolandistas, 603.
Bonald (De), 5, 399, 401, *466*, 830.
Bonnetty, 830.
Boole, 53.
Boscovich, 72 - II.
Bossuet, 273, 285 - II, 358, 360, *377*, *542*, 603, 609, *796*, 846.
Bouglé, 625.
Bouillier, 220.
Bourdon, 199.
Bourgeois (León), 697.
Bourget (Pablo), *293 - II*.
Bourne (Ansel), 407.
Bovet, 276.
Brahma, 5, 449.
Breuer, 154.
Bridgman (Laura), 194.
Broca, 235, 265.
Brongniart, 593.
Brunetière, 5.
Brunschwieg, 378.
Büchner, 859.
Buda, 5.
Buenaventura (San), 642.
Buridán, 5, 109, 380.
Burke, 142.

C

Cakyamouni, 5.
Calderoni, 317.
Calicles, 693.
Campanella, 862.
Carnot, 381 - I.
Cayetano, 85, 139.
César (Julio), 162.
C. G. T., 753 - II, 767.
Cicerón, 5, 48, 541 - I, *729*.
Ciu-Hi, 5.
Clausius, 107.
Cobden, 763.
Cohn, 142.
Comte (Augusto), 3, 153 - I, 171, 427, 450, 491, *544*, *545*, *548*, 549, 609, 611, 614, 616, 623, 624, 627, *702*, *731*, 733 - II, 772.
Conches (Guillermo de), 5.
Condillac, 165, 291, *309*, 332, 370, *401*, 433, 543.
Condorcet, 611.
Confucio, 5.
Copérnico, 316 - I.
Corneille, 205.
Cousin (V.), *221*, 290, 445, 484, 627, 628, 715 - II, 828.
Crisipo, 43.
Curie, 72 - I.
Cuvier, 144, 214, 529, 530, *587*.
Cyon (Elías de), 192.

CH

Champeaux (Guillermo de), 502.
Champollion, 606.
Charcot, 232, 235.
Charron, 472.
Chateaubriand, *350*.
Cheselden, *214*, 221, 222, 494.
Chevreul, 214, 387 - 1.°

D

Darmesteter, 5.
Darwin, *144*, 145, 393, 394, 433, 535.
Daudet (León), 452.
Dauriac, *499*.
David de Dinando, 859.
Decandolle, 593.
Delacroix, *276*, *464*.
Delage (Yves), 144, *145*.
Delbet, *281*.
Demócrito, 5, 60 - I, 72 - I, 95, 184, 399, 843.
Derecho romano, 749, 772.
Descartes, 3, 4, 5, 60 - I, 69, 72 - I, 78, 82, 84, 92 - I, 149, *154 - II*, *159*, 171, 203, 205, 207, 270, 283, 285 - II, 287, 293 - I, *301*, 302, *312*, 316 - II, 335, 358, 360, *412*, 413, 414, 429, *432*, 449, 458, *468 - 2.°*, 473, 475, 478, 484, 489, 518, *520*, 525, 583, *618*, 656, 658, 667, 675, 688, 710, 742, *833*, 841.

Dewey, 317.
Diógenes, 61.
Doppler, 225.
Driesch, 202.
Dugald-Stewart, 243 - II.
Duhem, 72 - II, 109, *535*.
Dumas, 199, 276, 369, 393.
Durand, 5.
Durkheim, 427, 612, *613*, 616, *625*, 627, 631, 710, 739, 772.
Dürr, 154.

E

Ebbinghaus, 151 - II, 192, 859.
Eckhart, 859.
Eddy, 862.
Einstein, 535, 598.
Elea (Escuela de), 5, *60 - I*, 61, 71 - I.
Empédocles, 5.
Eneida, 240, 340, 425.
Enesidemo, 472.
Ennio, 541 - I.
Epée (abate de l'), 194.
Epicteto, 707.
Epicuro, 60 - I, *72 - I*, 95, 331, 359, 641, 667, *694*, 843.
Erasmo, 5.
Escoto (Duns), 5, 67, 69, 81, 89, 139, 293 - I, 437, 449, 642.
Escoto (Erígena), 862.
Eubúlides, 48.
Euclides, 554, 555.
Eudemo, 43.
Euler, 21, 23 - III, 28.
Eutiques, 87.
Eva, 145.
Evalto, 48.
Evellin, *506*.
Éxodo, 664, 858.

F

Fabre (Enrique), 145, 172 - 2.°, 191.
Fallon, *751, 755*.
Farges, *646*.
Fayol, 759.
Fechner, 154, 199, 200.
Felida, 407.
Félix (P.), *48*.
Fénelon, 117, 285.
Ferri, 653, 806 - II.
Fichte, 489, 549, *715*, 733 - II, 789, 859.
Flechsig, 235.
Fonsegrive, *480 - I*.
Fontenelle, *536*.
Foucauld (P. de), 812.
Fouillée, 104, 322.
Fourier, 699, 733 - I.
France (Anatole), *351, 624, 811*.
Franklin, 530, 531.
Franz, 214.
Fresnel, 191.
Freud, 154, 252, 253, 417.
Frey (Von), 192, 330.
Frobes, 496.
Frohschammer, 450.
Fueguinos, 353.
Fustel de Coulanges, *351, 608, 798*.

G

Galeno, 35, 420.
Galileo, 541 - II, 597.
Galton, 276, 285.
Gall, 584.
García Moreno, *823*.
Garnier, 214, 394, 445.
Garrigou-Lagrange, *129, 452*.
Gassendi, 72 - I, 95, 833.
Gaunilon, 833.
Gemelli, 357 - II.
Génesis, 145, 399.
Gény, t. I, pág. 85.
Geoffroy Saint-Hilaire, 587.
George (Enrique), 753 - III, 754.
Giard, 144.
Gioberti, 314, 831.
Gley, 199.
Goblot, 43 - II.
Goklen, 48, 526.
Goldscheider, 330.
Goltz, 203.
Gorgias, 693.
Goudin, 526.
Gournay, 611.
Gratry, 468, 484, 511.
Grocio, 715.
Grosse, 772.
Grossetesta, 5.
Gründer, 496.
Guépin, 235.
Günther, 87, 448.

H

Haeckel, 131, 138, 144, 145, 859.
Hamelin, 12, *116*.
Hamilton, 53, *197, 220*, 243 - II, *246*, 331, 357 - II, 381, 401, 492.
Hanna, 407.
Hortmann, 331, 489, 703, 874.
Havet, *607*.
Hegel, *121*, 127, 128, 381 - VI, 549, *715 - II*, 788, 859.
Helmholz, 138, 142, 202.
Helvecio, 710, 715 - I.
Heráclito, 5, *60 - II*, 61, 127, 500, 859.

Herbart, 357 - I, 366, 370.
Hércules, 315.
Hering, 191, 223.
Heurtin (María), 194, 398.
Hobbes, 183, 200, 354 - II, 377, 611, 659, 710, 715 - I, 780, 784, *786*.
Höffding, 148, 353, 445, 859.
Hugo de San Víctor, 503.
Hugo (Víctor), 277, *688*.
Hulst (Mons. D'), *505*, *673*.
Humboldt (De), 789.
Hume, *81*, 82, 103, 151 - III, 156, 184, 207, 243 - I, 250, 291 - I, 293 - II, 298, *301*, 302, *309*, 312, 316 - II, *445*, 480 - II, *486*, 487, *500*, 505, 513, 520, 544, 834.
Hutcheson, 667, 700.
Huxley, 142, 205, 417.

I

Ioteyko o Joteyko, 192, 330.
Irlanda, 757.
Isaac Israeli, 125, 459.

J

Jacobi, 700.
Jámblico, 859.
James (W.), 81, 149 - I, *150*, *160*, 174, 208, 213 - III, 214, 232, 235, 243, 259, 278, *317*, 335, 353, 356, *357 - II*, 369, 405, 411, 417, 486, 495, 501, *737*.
Janet, 116, *283*, 417.
Janvier (P.), *807*.
Jenófanes, 5, 60 - I.
Jesucristo (Nuestro Señor), 76, 84, 87, 95, 862, 875.
Jesuítas, 295, 652.
Jevons (Stanley), 53, t. I, pág. 85.
Jordán Bruno, 862.
Joubert, *454*.
Jouffroy, 394, 445.
Juan de Salisbury, 503.
Juan de Santo Tomás, 177.
Judge, 862.
Jussieu, 144, *593*.
Juvenal, *740*.

K

Kant, 4, 14, 19, 22, 69, 81, 89, 95, 103, 117, 129, 151 - III, 184, 207, *213 - I*, *259*, 285 - II, 288, 289, 291 - II, 302, 303, 312, *316*, 317, 331, 358, *381 - I*, 420, 452, 463, 468, 484, 490, 496, 501, 505, 511, 535, 598, 626, 627, 628, 641, 667, 674, 675, 680, 682, *688*, 698, *708*, *709*, 710, 715 - II, 733, 734, 739, 740, 742, 789, 806, 816, 833, 834, 838, 839, 841, *843*, 846, 847.
Karma, 862.
Karr (Alfonso), 806 - II.
Keller (Elena), 194.
Kepler, *535*, 597.
Keynes, t. I, pág. 85.
Kohler, 772.
Krause, 187, 330.
Kropotkine, 733 - I.
Külpe, 154, 276, 331.

L

Laberthonnière (P.), 834.
La Bruyère, 624, *726*.
Lachelier, 23 - V, *43 - II*, 46, 51, 151 - III, 213 - III, 511.
La Fontaine, 226, 697.
La Haya (Tribunal de), 810.
Lamarck, 144, 433.
Lamartine, *808*.
Lamennais, 5, 399, 830.
Lange, 356, 357 - II, 364.
Langlois, *607*.
Lao-Tseu, 5.
Lapie, 293 - I, 370.
Laplace, 535, 598.
La Rochefoucauld, *354*, 624.
Laromiguière, 281.
Lassalle, 753 - II.
Le Bon, 381 - I.
Leborgne, 235.
Le Chapelier, 767.
Le Dantec, 138, 144.
Leduc, 142.
Legendre, 554.
Leibniz, 13, 35, *72 - II*, 78, 95, 104, *126*, *128*, 131, 151 - II, 184, 207, 298, 302, *315*, 316, 366, 375, 376, *380*, 381 - IV, 399, 401, 411, 412, 416, 417, 449, *561*, *640*, 828, *833*, 838, 841, 873, 874.
Lenin, 753 - II.
León XIII, 5, 763, 767, *795*, *798*, *813*, *825*.
Leopardi, 703.
Le Play, 757, 772, 782, *826*.
Le Roy, 60 - II, 317, *480 - I*, 501.
Leroy-Beaulieu, 766.
Lessio, 868.
Le Verrier, 533, *584*, 597.
Leviatán, 786.
Levy-Brühl, 625.
Lewes, 202.
Lewis-Morgan, 772.
Liard, t. I, pág. 85.
Linneo, 593.

Lobatchewsky, 556.
Locke, 81, 178, *184*, 285 - II, *307*, 312, 399, 490, 508, 513, *561*. 611.
Lombroso, 256 - II, 653, 806 - II.
Lotze, 131, 202, 213 - II.
Lovaina, 145, 177.
Lovejoy, 492.
Lucas (San), 340.
Lucrecio, 72 - I, 843.

M

Mach, 72 - II.
Magendie, 532.
Maine de Biran, 220, 405.
Maistre (José de), 5, 399, 811, *824*, 830.
Malapert, 199, *219*, 420, *847*.
Malebranche, *104*, 151 - II, 184, 207, 253, 285, 287, *313*, *449*, 484, 505, 525, 831, 874.
Maquiavelo, 801.
Marbe, 154.
Marco Aurelio, 707.
Marie (Dr.), 235, 265.
Mariotte, 575.
Maritain, 177, 312, *316 - II*, t. I, pág. 85.
Martin (Amado), 117.
Marx (Carlos), 609, 715 - II, 753 - II, *755*, 767.
Mateo (San), 722, 748.
Maudsley, 205, 417.
Mauro, 869.
Maurras, *172 - 2.º*
Maxwell, 191.
Meissner, 187 - II, 330.
Memling, 741.
Mercier (Card.), 43 - I.
Messine, 355.
Meyer, 72 - II.
Michelet. *316 - II*, 603.
Milón, 48.
Mill (J.), 243 - I, 250.
Mill (Stuart), 8, 81, 156, 213 - II, 243 - I, 250, 285, 298, 302, *309*, 354 - II, 377, *445*, 486, 487, 491, 500, *508*, 509, 510, 540, 563, 578, 580, 581, 695, *715 - I*.
Mnémosyne, 256 - II.
Moisés, 67, 838.
Molina, 381 - VI, *855*, 868, 869.
Molyneux, 183, 213 - III.
Montaigne, *48*, *172 - 2.º*, *241*, *357*, 432, 472, 473, 475, 672.
Montesquieu, 611, 802.
Montpellier (Escuela de), 134, 139.
Morgan, 429.
Morgan (De), 53.
Müller (Fritz), 145.
Müller (Juan), 191, *202*, 203, 493, 495.
Müller (Max), *288*, 399.
Myers, 353, 417.

N

Nahlowsky, 357.
Napoleón, 757.
Naquet, 775.
Naville, *532*, *536*.
Negros, 353.
Neptuno, 533, 584, 597.
Nestorio, 87.
Newton, 95, 191, 204, *256 - II*, 495, *534*, 589, 597.
Nietzsche, 629, 641, 715 - I, 733 - I.
Nirvana, 5, 862.
Noruega, 800.
Novicow, 612.

O

Obrecht (Marta), 194.
Occam (Guillermo), 5, 21, 81, 103, 293 - I, 437, 448, *501*.
Ollé-Laprune, 465 - I, *640*.
Omar, 48.
Oresme, 5.
Orígenes, 449.
Ormuzd, 5.
Ostwald, 72 - II.
Ovidio, *629*.

P

Pablo (San), 407, 690.
Parménides, 5, *60 - I*, 61, 122 - II, 515, 859.
Pascal, 18, *293 - II*, *305*, *378*, *423*, *430*, *519*, 583, *622*, *640*, 672, *834*.
Pasteur, 142, 533, 546, *568*, 584.
Paulhan, *417*.
Paulsen, 151 - II.
Pawlow, 385.
Pedro Español, *23 - III*, 24 - II.
Pedro (San), 643.
Peirce, 317.
Perry, 492.
Pie (Card.), 813.
Pigmeos, 353.
Píndaro. *342*.
Pío X, 295, 417, 455, 798, *813*, 847.
Pío XI, *813*.
Pirro, 541 - I.
Pirrón, 472.
Pisistrato, 607.
Pitágoras, 3, 5, 60 - I, 449, 450, 525, 739.
Planck, 191.
Platner, 213 - III.

Platón, 5, 61, 100, 151 - II, 205, 278, *279*, 293 - II, *312*, 342, 399, 448, 449, 478, 502, 505, 541 - II, 611, 641, *688*, 706, 739, 742, 753 - I, 788, 806, *840*.
Plotino, 859.
Poincaré (E.), 109, *535*, *555*, 562, 599.
Polonia, 783.
Porfirio, 14, 15, 18.
Pouchet, 142, 568.
Pouquet (L.), 535.
Preyer, 142.
Prezzolini, 317.
Prince (Morton), 407.
Proclo, 859.
Protágoras, 48.
Proudhon, 627, 715 - I, 756.
Puffendorf, 656, 658, 667, 675, 715, 718.

Q

Quatrefages, 144, 353.
Quesnoy, 611.

R

Rabier, 43 - I, *111*, *150*, 184, *253*, 412, *493*, *621*.
Rafael, 255.
Rafael (San), 151 - I, *449*.
Ramsay, 71 - II.
Ravaisson, 399.
Reid, 4, 221, 243 - II, 268, *380*, 468, 484, 487, 492, 667, 700.
Renan, 399, 603, *607*.
Renouvier, 81, 293 - I, 369, 372.
Reynolds (Mary), 407.
Ribot, 165, 170, 205, 232, *236*, 265, 276, 331, 417, 419, 420.
Ricardo, 753 - III.
Richet, 138.
Richter, 142.
Riemann, 556.
Robinsón Crusoe, 785.
Rodier, 12.
Romanes, 430.
Roscelín, 500.
Rosmini, 314, 450, 831.
Rousseau (J. J.), 4, *288*, 359, 421, 428, 541 - II, 611, 627, 628, 629, 672, *700*, *701*, 715 - II, *716*, 742, 778, 784, *786*, *792*, *794*, 795, 798.
Roustan, *222*, *295*, *318*.
Royer-Collard, *262 - I*, 405, 511.
Ruffini, 187 - II, 330.
Rusia, 751, 754.

S

Sabatier, 353.
Santayana, 492.
Sardou, 47.
Sat, 862.
Savigny, 715 - I.
Say (J. B.), 766.
Schäffle, 612.
Schelling, 489, 549, 715 - II, 788, 859.
Schiller, 254, 501.
Schleiermacher, 353.
Schopenhauer, 131, *179*, *331*, 366, 419, 489, *703*, 859, 874.
Schuré, 862.
Seignobos, *607*.
Séneca, *382*, 707, *808*.
Sergi, 331.
Sertillanges, *410*, *481*.
Sexto Empírico, 472, 473, 508.
Sherrington, 357 - II.
Simplicio, 109.
Sinéty (De), *496*.
Smith (Adam), 399, 611, 667, *700*, 766.
Smith (Elena), 407.
Sócrates, 5, 61, *688*, 739, 742.
Sofistas, 5, 472.
Spalding, 492.
Spencer, 146, *183*, 200, *208*, 213 - II, 243 - I, 250, 254, 302, *310*, 354 - II, 419, 505, 508, 609, 612, 614, 672, *696*, 715 - I, 789, 850, 859.
Spinoza, 60 - I, 69, *78*, 82, 110, 151 - II, 152, 184, 207, 293 - II, 348, 354 - II, 358, 370, 377, 381 - VI, 450, *548*, 611, *859*, 862.
Stahl, 134.
Steiner, 862.
Stendhal, 361.
Stirner, 733 - I.
Suárez, 67, 68, 95, 642, 795, 868, 869.
Suecia, 800.
Sully-Prudhomme, 232, *380*, *697*, *833*.
Swedenborg, 862.
Syllabus, 809.

T

Tácito, *352*, 603, 798.
Taine, 151 - II, 165, 208, *221*, 243 - I, 250, 256, 285, *309*, *381 - II*, 445, 487, 491, 500, *544*, 549, 581, 609, *690*, *792*, 859.
Tales, 5.
Tao, 5.
Tarde, 426, *613*.
Taylor, 759.
Temistio, 109.
Teofrasto, 43, 624.
Terencio, *352*.
Tertuliano, *48*.
Thomas, 222.

Tolstoi, 733 - I.
Tomás de Aquino (Santo), *3*, 4, *5*, *17*, 56, *61*, *62 - II*, 63, *67*, 75, 80, *85*, 86, 88, 89, 92, 93, 95, *100*, *109*, *116*, *117*, *134*, 139, 151 - I, 156, 160, *164*, 171, *172*, *177*, *178*, 179, *184*, *228*, *229*, 243, 256 - I, 259, *269 - III*, *270*, *279*, 282, 283, 285, 288, 290, *301 - II*, 318, *321*, 322, *329*, 330, *332*, *335*, 336, 339, 341, 344, 354 - I, 357, *359*, *361*, 366, 373, *378*, *380*, *381 - VI*, 387, 404, *423*, 432, 437, 449, 450, *453*, *455*, *461*, 464, *466*, *467*, *480*, 481, 495, *501*, 502, 503, *505*, *514*, *515*, 519, *525*, *533*, *536*, 540, 563, 599, 626, 627, 633, 642, 643, 652, *656*, *658*, *684*, 705, *718*, *721*, *722*, *724*, 744, 770, *772*, 790, 792, 795, 798, 799, *800*, 803, 808, *813*, 833, 835, 838, 839, 840, 841, *844*, 846, 850, 852, 855, 865, *869*, 874.
Torricelli, 597.
Tournefort, 593.
Tucídides, 603.
Turgot, 611, 766.

U

Ubaghs, 314, 831.

V

Vaticano (Concilio del), 295, 847.
Vauvenargues, *564*.
Vedas, 5.
Ventura (P.), 830.
Véra, *128*.
Versalles (Tratado de), 807, 812.
Veuillot (Luis), *757*, *800*.
Viena (Concilio de), 449.
Vogt, 151 - III, 859.
Voltaire, *430*.

W

Weber, 154, 200.
Weber, 628.
Weise (Cristián), 28.
Wernicke, 265.
Wolf, 6.
Wollaston, 706.
Wundt, 131, 151 - II, 155, 201, *213 - II*, 331, 358, 366, 381 - I, 393, 435, 489.
Würtzbourg (Esc. de), 154, 291 - I, 298.

Z

Zaratustra, 5.
Zenón, 5, 60 - I, 61, *707*.
Zoroastro, 5, 862.

ÍNDICE DE LAS PRINCIPALES EXPRESIONES LATINAS

Las cifras se refieren a los números, no a las páginas

(Tomo I: del número 1 al 455 — Tomo II: del número 456 al 875)

A

A contrario 530.
A fieri ad posse valet illatio 153 - I.
A fortiori 530.
A pari 493, 495, 530.
A posteriori 22, 316, 524, 834.
A priori 22, 316, 524 - II, 833; Cf. formas.
A se 120, 839, 848, 851; Cf. aseidad.
A simultaneo 833.
Ab aeterno 838, 853 865.
Ab intrinseco 367, 648, 650 - IV.
Ab uno disce omnes 542.
Abstrahentium non est mendacium 515.
Accidens non migrat de subiecto in subiectum 83.
Actiones sunt suppositorum 85, 158, 437.
Actu exercito, signato, Cf. *in.*
Actus entis in potentia prout in potentia est (motus) 61.
Ad extra 69, 855.
Ad hominem 474, 524 - I, 821, 826.
Adaequatio rei et intellectus (veritas) 125, 459.
Aevum 97, 853.
Affirmare et negare simul impossibile est 299 - I.
Agens agit simile sibi 65, 103 - I, 106, 864; Cf. *operari, unumquodque agit.*
Agens non agit in simile 107.
Amicitia pares invenit aut facit 350.
Appetitus 348.
Ars homo additus naturae 454.

B

Bellum omnium contra omnes 786 - I.
Bonum est quod omnia appetunt 126.
Bonum ex integra causa 652.

C

Causa causando non mutatur 108, 837.
Causae sunt sibi ad invicem causae 118.
Clara notitia cum laude 645.
Cogito ergo sum 481, 520.
Cognitio per altissimas causas (philosophia) 3, 147.
Cognitiva per causas (scientia) 509 - I, 522, 563; Cf. 2, 544.
Cognoscens in actu est cognitum in actu 177, 460; Cf. 207 - I, 269 - II, 283.
Cognoscere est fieri aliud in quantum est aliud 177, 460.
Componendo aut dividendo (iudicium) 461.
Consuetudo 171.
Corruptio unius est generatio alterius 75 - IV.
Cuique suum 720, 721, 729.
Cum moderamine inculpatae tutelae 714, 743.
Cupiditas 348.

D

De singularibus non est scientia 543; Cf. *omne individuum.*

Dictum de diverso 33.
Dictum de omni, dictum de nullo 27, 32, 37.
Dictum de parte 34.
Distinctum subsistens in aliqua natura (suppositum) 85, 86.

E

Ea quibus, 68.
Eminenter 840, 850; Cf. 69.
Ens et unum, verum, bonum convertuntur 124-126.
Ens vi agendi praeditum 78.
Entis potius quam ens 83.
Esse 66; *(causa)* Cf. *in.*
Esse ad 93, 455.
Esse est percipere aut percipi 489.
Esse in 93.
Evidentia credibilitatis, in attestante 293 - II.
Ex nihilo nihil fit, 866.
Ex nihilo sui et subiecti (creatio) 863.

F

Facultas electiva mediorum servato ordine finis (libertas) 379, 382.
Fallacia dicti simpliciter et secundum quid 541 - II.
Fallacia non causae ut causae 542.
Fieri (causa) Cf. *in.*
Fieri aliud in quantum est aliud (cognoscere) 177, 460.
Finis causa causarum 114.
Finis cui, cuius gratia, qui 112; *quo* 112, 642.
Finis operis, operantis 113, 652, 822.
Finis primum in intentione, ultimum in executione 114.
Forma non fit sed confit 75 - IV.
Formae educuntur de potentia materiae 75 - IV.
Formaliter 840, 850; Cf. 69.

G

Grammaticus non generat grammaticum 256 - I.

H

Habitus; Cf. hábito.
Homo homini lupus 786.
Homo naturae interpres quantum scit potest 545.
Hypotheses non fingo 534.

I

Id a quo aliquid procedit in ordine sive logico sive reali (principium) 98.
Id a quo ens fit vel est id quod est (causa efficiens) 101.
Id ad cuius similitudinem aliquid fit ex intentione agentis determinantis sibi finem (causa exemplaris) 100.
Id cui competit esse, cuius actus est esse (ens) 119-123.
Id cui competit esse in se, non in alio (substantia) 78.
Id cui competit esse non in se, sed in alio (accidens) 79.
Id ex quo fit et in quo existit ens (causa materialis) 100.
Id in quo (obiectum) cognoscitur 177; Cf. expresa (especie).
Id quo cognoscitur (obiectum) 177, 480 - II; Cf. impresa (especie).
Id quo ens est (principium), 68.
Id quo ens est vel id quod est vel tale quale est (causa formalis) 100.
Id quod cognoscitur 177; Cf. objeto conocido.
Id quod est (ens) 68.
Id quod fit est compositum 75 - IV.
Id quod statim ad occursum rei sensatae apprehenditur intellectu (sensibile per accidens) 81-1.°
Id unde primo profluit motus (causa efficiens) 101.
Id vi cuius ens est id quod est (causa) 98.
Idem est finis agentis et patientis 117, 842.
Idem re, diversum ratione 290, 297.
Ignoratio elenchi 541 - II.
Illud quod primo intellectus concipit ut notissimum est ens 270.
In actu exercito, signato 229 - III, 290, 461, 466, 474, 477.
In esse, in fieri (causa) 102 - 3.°, 106, 109, 838, 867.
In medio stat virtus 687.
In se, in causa (voluntarium) 649, 650, 670.
In virtute summa felicitas 707.
Indivisum in se, divisum a quocumque alio (individuum) 92 - II.
Inesse (propositio de) 21, 53.
Intellectum in actu et intelligens in actu sunt unum 269 - II, 283; Cf. *cognitum, sensibile.*
Intellectus agens, passivus, possibilis 282.
Intellectus fit quodammodo omnia 179, 268 - 3.°

Intendere; Cf. *seq.*
Intentio prima, secunda 7, 14, 258, 284, 503.
Intentiones insensatae 228 - 3.°
Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio (aeternitas) 97, 853.

L

Libertas a coactione 375.
Libertas arbitrii 376.
Libertas est facultas electiva mediorum servato ordine finis 379, 382.
Locus ab auctoritate 3, 514, 525.
Locutio contra mentem, contra verum debitum (mendacium) 744.

M

Magister dixit 525.
Malum ex quocumque defectu 652.
Materia quantitate signata 75 - II.
Matrimonium in facto esse 772; *in fieri* 772.
Mens sana in corpore sano 735.
Multitudo mensurata per unum (numerus) 92 - II, 124.

N

Natura naturans, naturata 843 - 2.°
Natura non facit saltus 412.
Neminem laede 720, 721, 729.
Nemo dat quod non habet 62 - III, 106.
Nemo gratis mendax 514 - I.
Neque quid, neque quantum, neque aliquid eorum quibus ens determinatur (materia prima) 75 - I.
Nil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu 269 - III, — *nisi ipse intellectus* 315.
Nil volitum nisi praecognitum 114, 126, 337, 369.
Non datur actio in distans 109.
Non plus entis, sed plus entium 861.
Non sunt facienda mala ut eveniant bona 652.
Nullius (bona) 756.
Nullus actus invenitur finiri nisi per potentiam quae est eius receptiva 62 - II.
Numerus motus secundum prius et posterius (tempus) 97, 259.
Numerus numerans, numeratus 92 - II.
Nunc 97, 258, 259, 853, 855.

O

Obiectum 176, 225 - I, 474, 477; *formale quod, sub quo* 366, 378.
Omne agens agit propter finem 115 - III.
Omne individuum est ineffabile 12, 18 - I, 278, 286; Cf. *de singularibus.*
Omne vivum ex vivo 142.
Operari sequitur esse 65, 272, 447, 511; Cf. *agens agit simile sibi, unumquodque agit.*
Oppositorum est eadem potentia 128.
Origo viventis a vivente principio coniuncto in similitudinem naturae 136.

P

Patria mea totus mundus est 808.
Posita causa ponitur effectus 579.
Posito absurdo sequitur quodcumque 25.
Post hoc, ergo propter hoc 98, 542.
Potentia est ad actum 62.
Primum in unoquoque genere est causa ceterorum 840.
Primum unde aliquid est vel fit vel cognoscitur (principium) 75.
Propter quid (demonstratio, scientia) 524 - III, 543, 552.

Q

Quae communiter possidentur, communiter negliguntur 751.
Quae non sunt ex aliis, neque ex alterutris, sed omnia ex ipsis (principia physica) 75.
Quae secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam coadunantem ipsa 849.
Qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei 361, 380, 650, 683.
Quando 14, 89, 97.
Quia (demonstratio, scientia) 524 - III, 543, 552.
Quid sit res (quidditas) 65.
Quidditas 65 269 - I.
Quidquid movetur ab alio movetur 62 - III, 105, 836.
Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur 207 - I.
Quod est a principio intrinseco eum cognitione finis 367, 648.
Quod non est a se est ab alio 103 - II, 299 - II.
Quodquideratesse 65.
Quorum extrema sunt unum (continua) 92.

R

Rationalis naturae individua substantia (persona) 86.

Rationis ratiocinantis, ratiocinatae (distinctio) 124.
Re et ratione 299 - I.
Recta ratio agibilium 685; *factibilium* 454, 684.

S

Scienti et volenti non fit iniuria 734.
Secundum id quod concipitur 279, 503 - 2.º
Secundum quid 635.
Sensatio, sensatum; Cf. sensación.
Sensibile in actu est sensus in actu 207 - I; Cf. *cognitum, intelligibile.*
Sensibile per se, per accidens; Cf. sensible.
Sentire est coniuncti 195.
Si vis pacem para bellum 808, 811.
Situs 14, 89, 96.
Sophismata in voce 541 - I.
Species expressa, impressa; Cf. expresa, Impresa.
Status animi omnium bonorum aggregatione perfectus (beatitudo) 640.
Status viae 644.
Summum ius summa iniuria 729.
Suppositio 17, 23 - II, 24 - II, 29 - I.
Sustine et abstine 707.

T

Tabula rasa 307.
Testis unus testis nullus 514 - I.
Transformatio 75 - IV.

U

Ubi, 14, 89, 95.
Ubi bene, ibi patria 808.
Universale ante rem, in re, post rem 503.
Universale est in re secundum id quod intelligitur, non secundum modum quo intelligitur 279, 503 - 2.º
Universale in causando, in essendo, in praedicando, in repraesentando, in significando 498, 499.
Unum aptum inesse pluribus 275, 498.
Unum versus alia 498.
Unumquodque agit secundum quod est, secundum suam formam 838, 845; Cf. 65, 103 - I, 106, 864; *agens agit simile sibi; operari sequitur esse.*
Unumquodque fit secundum quod est 450.

V

Venatica quaedam subodoratio 534.
Vere scire per causas scire 2, 544; Cf. *cognitiva per causas.*
Veritas per se nota 832.
Virtualiter 840, 850; Cf. 69.
Virtutis praemium ipsa virtus 707.
Vita in motu 131.
Voluntas ut natura, ut voluntas 378, 683.

ÍNDICE ANALÍTICO DE MATERIAS

Las cifras se refieren a los números, no a las páginas

(Tomo I: del número 1 al 455 — Tomo II: del número 456 al 875)

A

ABSOLUTO 287; certeza 465; ley moral, obligación 664, 673; monarquía 796; potencia de Dios 451; razón, facultad kantiana del — 303; cosa en sí 480 - I.

ABSTRACCIÓN 281; impropia 281; intelectiva 75 - III, 281-286; mecanismo 282; teorías inexactas 281, 285; condición del juicio 21, 318, 503, 515; del raciocinio 27, 297, 315; principio de división de las ciencias 281, 547; realizada 282.

ABSTRACTIVO, entendimiento 269 - II.

ABSTRACTO [abstraído, extraído], objeto inteligible 75 - III; 269 - II, 275-285, 503; porque expresa un tipo de ser 75 - III, 275; por consiguiente universalizable 275. 284. 503; concepto, idea 13; ciencias 548 - III; ciencias — concretas 548 - IV.

ABSURDO (reducción al) 37 - II, 474 - I, 479, 506 - II, 524 - I, 560 - I, 846.

ABULIA 372.

ACASO 102 - 1.º, 843; factor de evolución 144.

ACCIDENTAL, carácter 65, 594; causa eficiente 102 - 1.º; mutación 71 - I, 80-83; esencia 65; término 65, 75, 80, 100; parte 18; todo 75, 100; unión 75, 151 - II, 449; Cf. dualismo; subordinación — de motores, de causas 386-389.

ACCIDENTE PREDICABLE 14, 15, 79; sofisma del — 541; conversión por — 24; *predicamento* 14, 79, 89, 90; noción, realidad 77-88, 455; acto de la substancia 63, 100, 455; distinto de ella 80, 455; ser análogo 122; no genérico 90; accidentes de — 83; separabilidad de los — 84; sensible *per accidens*, Cf. sensible.

ACCIÓN, predicamento 14, 89, 94, 108 - III; causalidad eficiente 101; lenguaje de — 395.

ACEPCIÓN DE LOS TÉRMINOS 17, 23 - II, 24 - II, 29 - I.

ACOMODACIÓN (sensación de) 223.

ACOSTUMBRAMIENTO 172 - 1.º

ACROMATOPSIA 191, 202, 495; Cf. daltonismo.

ACTIVIDAD, irradiación del ser 65, 272, 447, 838, 864; humana 149 - 3.º, 405 - 3.º; exaltada, disminuída por pasiones 332, 340-343; — del sujeto, Cf. sujeto; animal 429; teorías de la actividad para la atención 165; para el hábito 171; para el placer 328. *Actividad en el sentido moderno* 159, 160, 391; efectos en la del hábito 169; de la imagen 240.

ACTIVO, cualidades 71 - III, 73 - II; facultad 439; modos cartesianos 159, 293 - I.

ACTO. — *Acto y potencia:* noción 58, 61, 62; sus relaciones 61, 62, 68 - I, 75, 146, 455, 835; sus realizaciones 57, 63, 64, 66, 75, 83, 100, 455; Cf. existencia, forma substancial, accidental, potencia.

Acto puro 61, 62, 68, 80, 88, 93, 97, 108, 110, 122, 130, 455, 836-841, 844, 849, 853; Cf. Dios.

Acto de conocer y objeto conocido 150, 176, 177, 184, 196, 206-210, 211,

238, 250, 257, 274, 280, 285 - I, 480 - I, 495; Cf. objeto, sensación.
Actos de la voluntad 335, 336.
Acto humano, voluntario 367, 647-652.
ACTORES 357 - II.
ACTUAL, continencia 15; elemento, Cf. acto y potencia; ciencia 543; universal 275.
ADAPTACIÓN (finalidad de) 115, 116, 638, 662, 842-844; evolución por — 144, 433.
ADECUADO, idea 13; distinción 68 - III, 82; objeto —, determina facultad 378, 455, 466.
ADULTO psicológico 185, 196; 217; de edad, no de razón superior 659.
ADVENTICIO, idea cartesiana 312.
ADVERSATIVO, proposición 23 - IV.
AFASIA 265, 387.
AFECTADO, ignorancia 650.
AFECTIVO, conocimiento 295; estado 355; estado — puro 331; imagen 232; impresión 187-190, 192, 193, 197, 321, 322, 327, 356, 439; lenguaje 392-396; sensación 187-190, 193, 196, 197, 356; vida 319, 346; y entendimiento 364; y voluntad 365.
AFIRMACIÓN, elemento formal del juicio 288, 290-293; acompañada de creencia 292.
AFIRMATIVO, proposición 23, 29 - V, 32, 34; toto-totales, etc. 53.
AGENTE 106-110; entendimiento 282, 283, 318, 455.
AGNOSIA 265.
AGNOSTICISMO 122, 127, 147, 858.
AGONÍA 386.
AGORAFOBIA 165.
AGRADABLE, Cf. afectiva (impresión); — distinto de bello 453.
ALBEDRÍO, libre, Cf. libertad.
ALFABÉTICO, escritura 397.
ÁLGEBRA 551, 559.
ALMA 75, 436, 455; *vegetativa* 138-142; su presencia 139; su indivisibilidad 139; *animal* 433-435; *humana*, creada 75 - II, 75 - IV, 140, 145 - II, 450, 455; determinada 449; distinta del pensamiento 104, 151 - II, 159, 410, 412-415, 446; inmortal 451; múltiple 449; no preexistente 449; presente 95, 449; principio de las facultades 438; espiritual 75 - II, 272, 447, 455; substancia incompleta 78; una 448, 449, 455; conciencia del — 270, 404; psicología sin — 147, 148; ir a la verdad con toda el — 293 - II; *separada* 271, 449, 451, 643; Cf. unión substancial.
ALTERACIÓN de las cualidades 58, 75 - IV, 106; de las imágenes 234, 251.
ALTRUÍSMO 354, 606, 702, 733; y egoísmo 354, 733.
ALUCINACIÓN 202; — parcial, total 239; — sugerida 872; — en el juego 254; teoría de la — verdadera 221.
AMISTAD 350.
AMNESIA 233, 235, 237, 265, 403.
AMOR 336, 337, 358; de benevolencia, de concupiscencia 337; a la humanidad 352, 808, 809; en Dios 856.
AMPUTADO (ilusión del) 207, 224, 226.
ANÁLISIS 618-623; en la aprehensión intelectual 28, 282, 290, 620; en la inducción 49, 50, 524 - IV, 624; en matemáticas 560; en historia 608; procedimiento para definir 18.
ANALÍTICO, juicio 289; kantiano 316; lengua 396; método de definición 18; de invención del término medio 526; de clasificación 594; — transcendental 316.
ANALOGÍA (raciocinio por) 528-532, 567, 568, 588.
ANÁLOGO, ideas, términos 17, 121, 832; causa 102 - 3.°; conocimiento — de los espíritus 270 - II; de Dios 122, 287, 455, 832, 848, 857, 858; ser 17, 61, 90, 121, 122, 131, 455; predicamentos — en Dios 93.
ANARQUISMO 733 - I, 789.
ANATOMÍA COMPARADA 153 - II, 447.
ANESTESIA psicológica 414, 415.
ÁNGELES, su actividad intelectual 269, 288, 312; grado de perfección 62 - II, 269 - II; límites 62 - II; multiplicidad únicamente específica 75 - II; presencia 95.
ANIMAL, alma 433, 434, 455; no autómata 72 - I, 429, 432; monógamo 772, 773; pasión — 335; psicología 153 - II, 429-435, 627, 772; vida afectiva 319; origen del — 145 - II; deberes para con los — 712, 720.
ANIMISMO 138, 353, 448, 449; polizoísta 138.
ANIQUILACIÓN 58; del alma 451.
ANTECEDENTE del raciocinio 25, 28, 297; del silogismo condicional 40; real 98; confundido con la causa 103, 111, 301, 544, 566, 578; esencial en el raciocinio experimental 510-512, 580-586; mismos — 299 - II, 511, 512.
ANTERIORIDAD del acto, de la potencia 62 - I.

ANTIMILITARISMO 808, 811.
ANTIPATRIOTISMO 753, 808.
ANTIRREALISMO 278.
ANTÍTESIS (principio de la) 393.
ANTROPOCENTRISMO 117.
ANTROPOLOGÍA CRIMINAL 653.
ANTROPOMORFISMO 115, 301 - I, 381 - I, 432.
APARIENCIA y realidad 479.
APATÍA de los estoicos 359, 403.
APETITO 158, 320; su objeto formal 323, 354, 366; natural 321, 322, 347; elícito 320, 322-325, 334-337, 347, 356, 357, 366; sensitivo, ibídem 383, 432; — concupiscible 323, 326, 336, 685; — irascible 323, 324, 336, 685; intelectual, ibídem 366; ficticio y natural 349.
APODÍCTICO, argumento 527.
APRAXIA 265, 372, 387.
APREHENSIÓN, simple — intelectual 268 - II, 274, 280-287, 368; su verdad 461-480.
APROPIACIÓN de los bienes 756, 757; del propio yo 409.
APROSEXIA 165, 372.
ÁRABE, filosofía 5, 35.
ARBITRAJE 805, 810.
ARCO reflejo 385.
ARGUMENTACIÓN 25, 54.
ARGUMENTO *ad hominem* 524 - I, 474, 821, 826; apodíctico, dialéctico 527; de autoridad 4, 514, 524, 525; — negativo 524 - I; ontológico 833; *a pari* 293 - II, 834; persuasivo 834; — retorcido 524 - I, 474; ejemplos científicos no son — 4 - 2.º, 525, 531; Cf. demostración, probable, sofisma.
ARISTOCRACIA 797, 800.
ARITMÉTICA 551, 559; de los placeres 695.
ARMONÍA (teoría de la) preestablecida 72 - II, 151 - I, 207, 449.
ARTE 7, 397, 444, 454, 684.
ARTIFICIAL, ser 75, 125; clasificación 593; lógica 8; Cf. convencional.
ARTÍSTICO, imaginación 255.
ASCETISMO 738.
ASEIDAD 78; Cf. Dios.
ASENTIMIENTO 209; Cf. creencia, fe.
ASIMILACIÓN inventiva 256, 257; lingüística 400; nutritiva 134, 137, 138.
ASOCIABILIDAD de las ideas 244-247.
ASOCIACIÓN de las ideas 241-251; — inconsciente 414, 415; sensible, intelectual 242, 264; tipos de — 247; en el animal 429-432; su importancia 249; en la fijación de las imágenes 233, 304; en su reproducción 241, 204; en el hábito 167, 168, 170; en la imaginación creadora 257; en la percepción 216-219; en la formación de la idea 285, 500; en el juicio 291, 505; en el raciocinio 298; en los primeros principios 302; en el lenguaje 392, 394, 398; en el yo 445; en la ley moral 696; — *profesional* 733, 767-769, 791, 801, 824.
ASOCIACIONISMO 208, 243, 248, 250, 377 - I, 381 - IV; Cf. asociación.
ATARAXIA 694.
ATENCIÓN 161-167; y hábito 168 - 2.º, 170, 173; y fijación de las imágenes 233; voluntaria 163, 165, 293 - I, 834.
ATEO 833, 844, 847.
ATLAS visual, táctil 215, 216.
ATOMISMO químico 72 - I, 74 - I; mental 208, 250, 445.
ÁTOMO 72 - I, 74 - I, 843.
ATRACCIÓN 589; pasional 699.
ATRACTIVO del fin 114.
ATRIBUTO de Dios 848-857; Cf. predicado.
AUDACIA 336, 344.
AUDICIÓN colorada 245.
AUMENTO 58; Cf. crecimiento.
AUTENTICIDAD (crítica de) 606.
AUTOMATISMO inconsciente 414-416; psicológico 387, 417, 431; fisiológico 395; Cf. animal.
AUTONOMÍA, Cf. razón, voluntad.
AUTORIDAD (argumento de) el más flojo 4, 514, 524, 525; en ciencias 514, 525, 546; en historia 513, 514, 525; social 612, 770, 802; — conyugal 776; — paterna 780; — *civil* 793-808, 813; su origen 786, 787, 793-796; sus formas 796-801; sus poderes 768, 801-807; sus derechos 768, 779, 807; sus deberes para con Dios 819-827; sujeta a la moral 801; no debe usurpar, Cf. sociedad; — *religiosa* 768, 809, 822-827; Cf. sociedad civil, educación.
AUTOSCOPIA 192.
AVERSIÓN 332, 339.
AXIOMA matemático 554, 561; — supremo de Taine 544.
AZOICO, período 142, 838.

— B

BALANZA, libertad — 380 - II.
BATIBIO 142.
BELLO, belleza 126, 453, 454; — artes 454; moral de lo — 706.
BENEFICENCIA 723.

Beneficios de la producción 755, 764.
Benevolencia 723; moral de la — 700.
Bien 126; en el orden práctico 634; humano, moral 635. 636, 651; abstracto 379, 380; parciales 378, 380, 641; perfecto, sumo 130, 378, 379, 641-644; y felicidad 378, 640, 646; formal y en sí 672; distinto de bello 453; de obligatorio 673. — *Bienes de producción* 750, 751. — *Bien familiar* 756, 757.
Bilocación *(circumscriptive)* imposible 95, 455 - XII.
Biológico, Cf. mecanicista.
Bondad transcendental 126.
Bueno (moral de lo) 706; Cf. bien.

C

Cadáver 141, 449.
Calidad, Cf. cualidad.
Cambio 58; accidental 71 - II, 80, 82, 106; substancial 71 - II, 73 - I, 75 - IV, 106, 108; problema del — 5, 59, 60-62, 71 - II, 72, 127; signo de composición de acto y potencia 61, 62 - III, 68, 83 - I, 75 - IV, 77, 80, 106, 108, 849, 853; Cf. acto puro; esencial al hombre 446; Cf. mutación.
Camino hacia el fin último 636, 655, 681.
Cantidad, predicamento 14, 89, 92, 124, 445, 550; continua, discreta 92, 550; salida de la materia 75 - I; vicesujeto de los accidentes eucarísticos 84; — de las sensaciones 200; de los placeres 695; de las proposiciones 23 - III; de las premisas 31.
Capital 755, 761-768.
Carácter psicológico 418-420; Cf. accidental, esencial.
Cardinal, virtud — 444. 686,
Caridad, virtud 686, 687, 723, 748, 826; grados 723, 724; deberes 725, 729, 739, 752, 763; — en la guerra 724; — no exige adhesión a las opiniones ajenas 525; su oficio, 727; legal 728; — y justicia 729.
Castidad 737, 772.
Castigo 677-681; paterno 780; civil 805, 806.
Casuística 629, 671, 730.
Catártico, método 154, 417.
Categorema 14 - II; Cf. predicable.
Categoría 14 - II; Cf. predicamento; — kantianas 14, 81, 89, 103, 129, 291, 316.
Categórico, proposición — 19, 25; silogismo 27-39, 43.
Causa 98-118; origen de esta idea 103, 301 - I; noción moderna 103, 111, 301, 544, 566, 578; esencial, accidental, subordinada 838; sofisma de la — 542; Cf. accidental, análoga, *devenir*, dispositiva, eficiente, esencial, ejemplar, existencia, final, formal, incausada, instrumental, material, ocasionalismo, parcial, perfectiva, primera, principal, segunda, total, universal, equívoca.
Causal, nexo — 544, 566, 577-590; ley — 530, 587, 589; proposición — 23 - IV.
Causalidad de las diferentes causas 98-102, 114; su — mutua 118; *principio de* — 103 - II, 106, 127-130, 299-303, 316 - II, 381 - I, 834, 860; su evidencia 103 - II, 128, 506 - II, 834; contraria a la evolución general 145, 146; *leyes de* — 530, 587, 589; — propia de Dios 838, 864.
Caverna (alegoría de la) 312.
Celibato 772.
Celo, efecto del amor 337.
Celos, efecto del amor 337.
Célula, germen 135. 136, 140; — social 791; — viviente 134-137, 138.
Cenestesia 192, 404, 406.
Centralización administrativa 754, 789, 791, 796, 798, 799.
Centrípeto, corriente nerviosa 203, 230.
Centro sensorial 203; de imágenes 235.
Cera (tablilla de) 269 - III, 318.
Cerebro, órgano de la conciencia 230; de las imágenes 235, 236; del apetito 323; de la motricidad 386, 387, 389, 390; no de las sensaciones 203; ni del pensamiento 272, 305, 447, 448; influencia del — sobre la vida psicológica 447; localizaciones en el — 235, 236, 265.
Certeza 465; existencia 472-477; motivo 465, 466, 829; grados 469; especies 465; experimental, racional o fundada en un testimonio 293, 829; — metafísica de los primeros principios 506; — condición de la ciencia 543, 544; — de la conciencia, requerida 670, 671; — del sentido común 4, 485.
Ciego instinto 430; — operados 214, 221, 222, 294; — sordomudo 194, 398.
Ciencia 2, 444, 543, 566; objetiva, subjetiva, actual, habitual 543; hábito

intelectivo 444, 684; concepción moderna 141, 544; división 3, 6, 281, 547, 548; fin 1, 517, 545; relaciones mutuas 549; lento desarrollo 5, 255 - 2.°, 518, 525, 536, 544, 548, 590, 620; — destruída por el empirismo 302, 306, 500; — falseada por el idealismo 480 - II, 490, 501; "lengua bien hecha" 401, 543 - I; creencia 317; del testigo 607; historia 610; — particulares y filosofía, teología 4, 546, 607; — de Dios 381 - VI, 855, 869.

CIENTÍFICO, certeza, saber 1, 2, 4, 465, 544; definición 596; espíritu 546, 571; hecho 572; historia 603; imaginación 255.

CIERTO, determinado 466.

CÍRCULO VICIOSO 458, 524 - II, 541 - II.

CIRCUNSCRIPTIVA, presencia 95, 455 - XII.

CIRCUNSTANCIAS reales 512; morales 652.

CIVIL, sociedad 783-814, 819-827; ley 636, 657, 665, 794 - II, 803, 807; no regla de moralidad 667, 676, 710, Cf. autoridad.

CLARO, idea 13, 411; perfección del entendimiento 172 - 2.°, 305; idea — cartesiana, motivo de certeza 468.

CLASES sociales distintas 798; hereditarias 791.

CLÁSICOS, estudios 172.

CLASIFICACIÓN 18 - II; obra de la conciencia social 427, 428; *científica* 567, 590-596; especies 593; etapas 594; valor 595; fundamento 65, 511.

CLERO, servicio militar 807; vida política 813.

COACCIÓN (libertad de) 375; signo del hecho social 427, 613, 625.

COACTIVIDAD del derecho 714.

COEXISTENCIA, distinta de yuxtaposición 72 - II, 95, 213 - II, 248; — de las ideas en la asociación 245, 248 - I; Cf. contigüidad; en el juicio 291; leyes de — 530, 587, 589, 614.

COGITATIVA, facultad 216, 228, 259, 282 - 2.°, 388, 432.

COINCIDENCIA, métodos de las — constantes 578, 579; — solitaria 578, 580-586.

COLECCIÓN de fenómenos, el yo 406, 445.

COLECTIVISMO 763-775.

COLECTIVO, idea 13; distinto de universal 13, 500, 509; proposición — 23 - III, 285, 500; suposición — 17.

CÓLERA 336, 345, 357 - II; en Dios 857.

COLOIDE 138.

COLONIZACIÓN 812.

COLOR 191; Cf. vibraciones.

COMBINACIÓN química 71, 75 - III.

CÓMO, objeto de las ciencias particulares 111, 543, 544, 546, 843 - 3.°; evolución concierne al — 843.

COMPARACIÓN de la generalización 284, 503; del juicio 290.

COMPARATIVO, proposición — 23 - IV.

COMPASIÓN (moral de la) 703.

COMPATIBLE, idea 15.

COMPENETRACIÓN posible 95.

COMPLEJO, idea — 13, 286; principios 523, 553; cuerpos, Cf. mixtos; freudianos 154, 417.

COMPLETO, substancia — 78.

COMPRENDER 98, 273, 303, 304.

COMPRENSIÓN de la idea 12-16, 18, 20, 23, 28; expresada por la definición 18, 591; unidad de — de los universales 499, 503.

COMPRENSIVO, actividad del espíritu 246; conocimiento 855; idea 13.

COMPUESTO, proposición — 23 - IV; método — 584; substancia — 78; imagen — 276, 285.

COMÚN, idea 13; imagen 250, 275, 276, 285; nombre 275, 277, 279, 285, 309; sensible 183, 184, 213, 225; objeto formal — del entendimiento 267, 268.

COMUNISMO 753, 754, 801.

CONATO 439.

CONCEPCIÓN de un fin 369, 371, 372.

CONCEPCIONISMO 484.

CONCEPTO lógico 11-19; psicológico objetivo y subjetivo 7, 11, 274-280; empírico y racional 275; abstracto y universal 275; acompañado, pero distinto de la imagen 11, 269 - III, 275, 278; determinado 278; expresión de lo real 279, 317, 503; su valor 278, 317; formación del — 280-287; obra de la sociedad 427, 428; — plenamente inteligible 268 - II; adecuadamente distintos 68 - III, 82; matemáticos, su origen 557; seudoconceptos 16, 479.

CONCEPTUALISMO 7, 278, 279, 291, 317, 499, 501, 503, 511, 515.

CONCESIÓN (táctica de) 826.

CONCIENCIA 229. *Conciencia psicológica* 153, 229, 402; sensible 228, 230; intelectiva 272; espontánea, reflexiva 153, 229, 270; objetiva, subjetiva 229, 408; sus grados 411; corriente continua de la — 149 - I, 404, 405; hecho de — 412, 480, 486, 487, 495; estado de — 246, 248, 404; *datos inmediatos de la* — 149 - I, 301 - I, 405 - 2.°; su

testimonio sobre la sensación 206, 221, 222, 493-496; sobre la percepción 196, 217, 494; sobre el concepto 274; conciencia de sí 216, 270, 404-407, 409, 410, 413; — de las reacciones orgánicas del sentimiento 357; esencia del alma 148, 159, 412-415, 417; comparada a un círculo 220. *Conciencia moral* 229, 632; acto de la razón 666, 672; regla de la moralidad subjetiva 636, 670; su valor 629 - I, 672, 700; su formación 671; datos de la — 632; gozo de la — 644. *Libertad de conciencia* 375, 741, 801, 818; *conciencia profesional* 741.
CONCLUSIÓN 25, 28, 34.
CONCORDANCIA (método de) 826.
CONCRETO, idea — 13; imagen 275-278, 282; ciencias 548 - III, IV; actos humanos — no indiferentes 652; — conocido intelectualmente por reflexión 270.
CONCUPISCENCIA y acto voluntario 650; apaciguamiento 772.
CONCUPISCIBLE, apetito 158, 323, 326; sus pasiones 336; su virtud, la templanza 685-688, 736, 737.
CONCURRENCIA 766.
CONCURSO de Dios 104, 106, 838, 868, 869.
CONDENADO 645, 681, 683.
CONDICIÓN lógica 25, 40, 533; real 98, 834; absoluta, facultativa 664, 673; primera del pensamiento 474; principio de las — de existencia 115, 587.
CONDICIONAL, proposición 23, 533; silogismo 40, 533.
CONEXIÓN, principio de — orgánicas 587.
CONFLICTO de deberes 730; de derechos 717; de naciones 810.
CONFUSO, idea 13, 411.
CONJUNTIVO, proposición 23; silogismo 42.
CONO de la conciencia 261, 441.
CONOCIMIENTO 176-181, 457, 458, 480, 496 - 2.°; divino, causa de los objetos 855; *conocimiento humano* no construye su objeto 177, 318, 503, 515; natural al hombre 1; sensitivo e intelectivo 11, 180, 181, 272, 273, 447; afectivo 295; fiel, pero imperfecto 318, 457, 460, 478, 515; angelizado por Descartes 312; unifica su objeto 453; relatividad del — 478; *conocimiento de Dios* analógico 112, 287, 455, 832, 848, 857, 858; *conocimiento de la ley* insuficiente 629 - II, 688.
CONSCIENTE, fenómenos 416; distinto de psicológico 148, 412-418; reflejos — 385.
CONSECUCIÓN empírica 298.
CONSECUENCIA 25.
CONSENTIMIENTO 368; del género humano 468; respecto a la existencia de Dios 844.
CONSERVACIÓN de las imágenes 234; de Dios 109 - 2.°, 867.
CONSIGUIENTE 25, 28, 34, 40.
CONSTRUCCIÓN del objeto 215-218; — de la ciencia 590; — de la historia 608.
CONSUMO (bienes de) 750, 751.
CONTACTO esencial a la causa eficiente 109; tacto, sentido del — 187 - I; sensación de doble — 187 - I.
CONTIGÜIDAD (asociación por) 241, 243, 245-251.
CONTINENCIA (principio de) 299.
CONTINGENTE 23 - V, 287, 839; ser — no existe *per se* 68 - II; exige causa 103 - II; prueba a Dios 849; acto psicológicamente — 380 - II; proposición — 23 - V.
CONTINUO, cantidad 92 - I, 550; — sensible 215, 216; — conciencial 149 - I, 404, 405; principio de continuidad 412.
CONTRADICCIÓN formal 16, 22; humanas 473, 475; del escepticismo 474; ninguna — en el cambio 61, 127; libertad de — 376, 379; Cf. identidad, absurdo.
CONTRADICTORIO, ideas 15, 16; proposición 24.
CONTRAPOSICIÓN (conversión por) 24.
CONTRARIEDAD (libertad de) 376, 379; defecto, no esencia de la libertad 126, 376, 382.
CONTRARIO, ideas — 15; proposición — 24; cualidades — 91; — posibles en potencia 128; ser y nada — 61.
CONTRASTE de cualidades 91; asociación por — 243, 245, 246, 248.
CONTRATO 758; de matrimonio 773, 775; de trabajo, de sociedad 758; social 786.
CONVENCER 370, 424.
CONVENCIONAL, lenguaje 392, 395-402.
CONVERGENCIA de los ojos 223.
CONVERSIÓN lógica 24, 37; — religiosa 293-295.
COORDINADA, causa eficiente 102 - 2.°
COPIAS, manuscritos 606.
CÓPULA de la proposición 20, 23 - I, 23 - V, 46, 53, 290, 559.
COPULATIVO, sentido 20, 23 - I, 290; proposición 23 - IV.

CORAZÓN, órgano del apetito 823.
CORPORACIÓN 733, 767-769, 791, 824.
CORPÓREA, substancia — compuesta 63, 71-77, 455; principios, Cf. forma y materia.
CORPOREIDAD (forma de) 449.
CORRELATIVOS 15.
CORRIENTE de la conciencia 149 - I, 404, 405.
CORRUPCIÓN 58, 75 - IV; — del alma animal 141; no del alma humana 451.
COSMOLOGÍA 130.
COSMOLÓGICO, argumento 846; ciencias 548.
COSMOZOARIOS 142.
COSTUMBRES 631; regla de moralidad 625, 659, 667, 710.
CREACIÓN 58, 88, 863-867; — de las almas humanas 75 - II, 75 - IV, 140, 145 - II, 450; del mundo 864; no *ab aeterno* 455, 838, 865; acto eterno 837, 865; libre 856, 865; su fin 645, 856; poder incomunicable 455, 864; no enseñada explícitamente por Aristóteles 875.
CRECIMIENTO 135, 138.
CREDULIDAD del niño 1, 292, 513.
CREENCIA 290, 292-296, 461, 477; sus causas 293; — morales, religiosas 292, 847; — fe 292, 293 - II, 294, 295; — ardiente 293 - II; — ilegítima 293 - II, 364 - I, 464 - 4.º
CRIATURAS, causas eficientes 104; Cf. ocasionalismo.
CRISTAL 73 - II, 75 - I, 138.
CRITERIO de la verdad 466-469; de Descartes 468 - 2.º, 618; — de la conciencia recta 669.
CRITERIOLOGÍA 9, 456, 457, 516.
CRÍTICA, lógica —, Cf. criteriología; realismo — 484; — histórica 606, 607; — kantiana de la razón pura y práctica 316, 708.
CRITICISMO 316.
CUALIDAD, predicamento 14, 89-91; — pasible 91; corporales, activas y pasivas 71 - III, 73 - II; primarias, secundarias 72 - I, 184, 489, 491, 493, 495, 496. Cf. vibraciones; — de la sensación 186; no obra de los nervios 202, 203, 493, 495; — de las proposiciones 23 - II; de las premisas 31.
CUANTIFICACIÓN del predicado 53.
CUERPO identificado con la extensión por Descartes 72 - I, 74 - I, 92, 104, 250, 446, 455. *Cuerpo humano:* su realidad 446, 489; su perfección 216, 404; *cuerpo social* 541 - II, 612, 791.
CUESTIONARIO, método psicológico 154.
CULTO divino 816, 819; libertad de — 820.
CULTURA, Cf. educación.
CUMBERLANDISMO 387.
CUBABE 589.

CH

CHOQUE nervioso 208; emoción — 355.

D

DALTONISMO 191, 202, 495.
DATOS inmediatos de la conciencia 149 - I, 301 - I, 405 - 2.º
DEBER 719-732; — individuales y sociales 733; Cf. caridad, justicia, urbanidad; — personales posibles 734; — y felicidad 646, 710; — y derecho 731; — desterrado de la ciencia, de las costumbres 625; — relativos a los animales 712, 720; conflicto de — 730.
DECISIÓN 369, 371, 372, 381 - I.
DECLARACIÓN de los derechos del hombre 656, 786, 794.
DECRETO predeterminante de Dios 381 - VI, 869.
DEDUCCIÓN llamada inmediata 24; — mediata 25-49, 297, 508; — demostrativa 524 - IV; su valor 296, 297, 508, 509, 597; procedimiento más científico 509, 597; la — en matemáticas 552, 562; en ciencias experimentales 567, 590, 597; en psicología 152; en sociología 616; en moral 628.
DEFINICIÓN 18; — matemáticas 558, 561, 596; — empíricas 558, 567, 590, 591, 596.
DEFINITIVO, presencia 95.
DEÍSMO 875.
DELEITABLE, bien — 126, 691.
DELIBERACIÓN 368-373.
DELIBERADO, acto — 367, 647-652; movimiento — 384, 387, 390, 391.
DEMAGOGIA 738.
DEMOCRACIA 753, 798, 800, 823.
DEMOSTRACIÓN 522-527; especies 522, 524, 833, 834; — circular 524 - II, 841; — parte de principios evidentes 468, 519, 523, 553; — no es último motivo de certeza 468; — directa, a menudo imposible en Criteriología 458, 474, 477, 479, 485, 491,

494, 560 - I; — indirecta de los principios, salvo el de identidad 128, 299, 506 - II; — puede establecer hechos 834, 839; *demostración matemática* 552-563.
DEPENDIENTE, opuesto a absoluto 287; ciencias 548, 549.
DEPORTE 735.
DERECHO 711-719; sujeto 712; — de los animales 712; objeto 713; propiedades 714; fundamento 715; división 718; — y fuerza 714-715; — y deber 731; — desiguales 716; conflictos de — 717; error, mal sin — 715 — B, 801; de gentes 718, 809; — de primogenitura 757; — común 826; razón — 666, 669; no usurpable por sociedad, Cf. sociedad civil; — romano 749, 772; — Canónico 820.
DESAGRADABLE, impresión —, Cf. afectivo (impresión); — distinto de doloroso 321, 327.
DESARMAMENTO general 808, 810.
DESARROLLO de las ideas 286, 428; — de las facultades 439, 443, 740; — de las ciencias 255 - 2.°, 518, 525, 536, 544, 548, 590, 620.
DESCRIPTIVA, definición 18, 119; ley — 589.
DESCURRIMIENTO del objeto percibido 212, 215, 216; — de lo real fluyente 60 - II, 65, 140 - I, 317, 445, 501; Cf. invención.
DESDOBLAMIENTO de la personalidad 265, 407, 414, 415.
DESEO 336, 339, 358; — y placer 332; — e impulso 348; — distinto de volición 370; — ineficaz de ver a Dios 643; — de Dios 841.
DESESPERO 336, 344.
DESIGNIO vital 135, 138, 557.
DESIGUALDAD individual de los hombres 449, 716, 722; de los instintos animales 430, 432; desigualdad necesaria a toda sociedad 716.
DESINTERÉS 354, 403, 733.
DESPERSONALIZACIÓN 409.
DETERMINADO ordenado a un fin 155 - III, 116; ser — 120 - 2.°, 314, 831; entendimiento — 466; idea — 278; Dios — 861.
DETERMINISMO de la naturaleza 299 - II, 381 - I, 511, 512; — compatible con la finalidad 115 - III; — negación de la libertad 380 - II, 381; — social 538, 615; — histórico 755.
DEVENIR 58-63; primacía del — 127, 146, 839; causa del — 102 - 3.°, 106, 109, 838, 867.
DIALÉCTICA, lógica — 9; argumento — 527; — transcendental de Kant 316.
DIALELO 473, 475.
DICOTOMÍA 18.
DICOTOMISMO 448.
DICTAMEN de la razón 666.
DIFERENCIA 124; — específica 14, 15, 594; — sensibles mejor percibidas 183, 200, 216; método de — 582.
DIFICULTAD y mérito 654.
DIFLUENTE, imaginación 255.
DIGNIDAD del hombre 86, 452, 733, 734, 746, 758, 759, 788, 806.
DILEMA 48.
DILETANTISMO 740, 742.
DINAMISMO 72 - II, 74 - II.
DIOS 110, 130, 828, 875. *Su existencia* demostrable 829 - 835; no creída solamente 830, 834; no asunto de sentimiento 847; no postulado de la razón práctica 708, 709, 832, 847; demostrada 455, 835-848; pruebas de Santo Tomás 835-845; otras pruebas 841, 845, 846; motor inmóvil 62, 88, 130, 146, 836-840, 853, 872; causa incausada 68 - II, 102 - 2.°, 106, 108, 109 - 2.°, 110, 130, 455, 838, 840, 844; ser necesario 455, 839, 844; perfección infinita 122, 836, 840, 844, 850, 851; ordenador del mundo 455, 842-845; causa ejemplar 125, 840, 842; causa final 641-647, 840, 842, 856; *Acto puro* 61, 62, 68, 80, 88, 93, 97, 108, 110, 122, 130, 455, 836-840, 844, 849, 853; existente por su esencia 67, 68, 80, 88, 106, 122, 130, 455, 832, 838-841, 844; su aseidad 68 - II, 78, 110, 122, 139, 455, 836-841, 843, 844, 848, 849, 851, 853, 861. *Su naturaleza* analógicamente conocida 122, 287, 455, 832, 840, 848, 850, 857; realiza dos predicamentos 93; su nombre propio 67, 848, 858. *Sus atributos:* simple 849, 851; espiritual 836, 854, 855; doquiera presente 836, 852; inmenso 852; eterno 68 - II, 97, 836, 853; único 62, 836, 851; viviente 854; su ciencia 381 - VI, 855, 869; voluntad, amor 856, 873; libre 856, 865; omnipotencia 856, 864, 873, 874; absoluta, ordenada 451; — no entraña ocasionalismo 104; — y libertad 381 - VI, 869. *Dios y el mundo,* distinción 659-863; Cf. panteísmo; creación 863-868; Cf. creación; conservación

868; concurso 868, 869; providencia 870-875; Dios y el mal 873. *Dios revelado* 643, 875; Cf. revelación.
DIRECTO, modos — 36, 37; demostración — 524 - I, 560 - II; voluntario — 649, 650; universal — 14, 284, 503.
DISCRETO, cantidad 92 - II, 124, 550.
DISCURSIVO, pensamiento 507.
DISFRUTE 368.
DISPARATADO, ideas — 15.
DISPOSICIÓN, cualidad 91; — de la causa material 75 - IV, 100, 102 - 3.°; — moral y elección 361, 362, 365, 372, 380, 382, 650, 683.
DISPOSITIVO, causa 102 - 3.°
DISTANCIA (percepción de la) 214, 223, 225.
DISTINCIÓN lógica 54; su utilidad 305; — real, de razón 124; — actual formal 67; — entre el yo y el no-yo, 222; — entre Dios y el mundo 860; sin limitación de Dios 861.
DISTINTO, ideas — 13, 124, 411; ideas — que expresan realidades — 68 - III, 82.
DISTRACCIÓN 162, 257, 414, 415.
DISTRIBUTIVO, suposición — 17; justicia — 722, 801.
DISYUNTIVO, proposición — 23; silogismo — 41.
DIVERSO 15, 124.
DIVISIBILIDAD física, 73 - II; — matemática 61; — de las formas, de las almas 75 - II, 139; — no constituye la extensión 92 - I.
DIVISIÓN 18.
DIVORCIO 775, 801, 824.
DOCUMENTO crítico 604-607.
DOGMATISMO 472; — exagerado 458.
DOLOR 321, 322, 327-334; percibido por el tacto 321, 330; sentido del — 187 - I, 192, 330; distinto de impresión desagradable 321, 327.
DOMESTICIDAD 746.
DOMINADOR, carácter 594.
DUALISMO, acto y potencia 61; materia y forma 72 - III; alma y cuerpo 139, 151 - II, 203, 205, 207, 357 - II, 381 - I, 435, 449, 455.
DUDA 289, 292, 464; — universal imposible 474; ilusoria 476; ficticia 458, 519; metódica 519; — mal punto de partida 458, 462, 475, 519; — cartesiana 580.
DUMPING 766.
DURACIÓN, Cf. tiempo; — de la atención 162 - 1.°; de la excitación 204; de la sensación 210; — trama de las cosas 60 - II, 317; — de la sanción 682.

E

ECLECTICISMO 428, 431.
ECO-lalia, mimia, praxia 387.
ECONOMÍA política 768.
ECUACIÓN personal 570.
EDUCACIÓN del carácter 418; del espíritu 172, 256 - II, 305, 741, 742; del hábito 172; de la libertad 382; de la memoria 264; de la percepción, de los sentidos 218; de la apreciación de las distancias 214, 223, 224; de la voluntad 371. *Educación de los niños*, derecho de los padres 778-780, 821; de la Iglesia 779, 821; del Estado 779, 804, 821, 824; — religiosa 778, 821; — neutra 821.
EDUCCIÓN de las formas 75 - IV.
EFECTO 61, 106-110; no hay — sin causa 299 - II.
EFICIENTE, causa 98, 100, 101-112, 373; origen de esta noción 103, 301 - I; — del cambio 61, 62 - III; criatura — 104; — incausada, Cf. Dios; producción cuasieficiente de los accidentes 83 - 2.°
EGIPCIO, escritura — 397, 606.
EGOALTRUÍSMO 354, 696.
EGOÍSMO 354, 733.
EGOTEÍSMO 733.
EJECUCIÓN 369, 371, 372, 381 - I, 386, 390, 650.
EJECUTIVO, poder 802-804.
EJEMPLAR, causa 69, 100, 125, 840, 842; idea, Cf. ibídem.
EJEMPLO, científicos no argumentos 4 - 2.°, 525, 531; — de investigaciones científicas 568.
EJERCICIO (libertad de) 376, 779.
ELECCIÓN de la voluntad 368, 369, 380; — del soberano 796, 798-800.
ELECTRÓN 72 - I.
ELEMENTO de los cuerpos, Cf. principios físicos; — de la proposición 20; del raciocinio 25; del silogismo 28, 39; de la sensación 197, 208; de la obra de arte 454.
ELÍCITO, acto voluntario — 375, 649, 650; Cf. apetito.
ELIMINACIÓN de los antecedentes accidentales 579, 580, 585, 594; del error y de la mentira 514, 607.
ELOCUENCIA 424, 454.
EMANATISMO 450.
EMBRIOLOGÍA y transformismo 145.

EMOCIÓN 355; lenguaje emocional 392-396.
EMPÍRICO, psicología — 147; concepto — 275; yo — 402, 408.
EMPIRISMO 81, 103, 111, 115, 129, 150, 159, 250, 273, 277-279, 283, 285, 287, 291, 293, 302, 306, 318, 370, 447, 481, 500, 505, 515, 557; diversas teorías del — 306-311; Cf. asociacionismo, nominalismo, positivismo.
ENAJENACIÓN mental 409.
ENCARNACIÓN 87.
ENERGETISMO 72 - II, 495.
ENERGÍA (conservación de la) 381 - I; degradación de la — 107, 381 - I, 838, 845; principio de la — creciente 155, 381 - I; — específica de los nervios 202, 203, 493, 495.
ENLACE asociativo 244-251; raciocinio por — de proposiciones 296; Cf. nexo, lazo.
ENSEÑANZA, Cf. educación.
ENSUEÑO 239, 252, 254.
ENTENDIMIENTO 266. *Sentido escolástico* 158, 166; facultad espiritual 272, 447, 455; — humano depende de la imaginación 11, 269 - III, 272, 275, 281-286; 301 - II, 305, 312, 318, 447-450, 455, 831; su objeto formal 267; común 268, 314, 831; propio 269, 455; su objeto secundario 270; sus tres operaciones 273, 497; — ínfimo 318; — entraña libertad 378, 455; — posee la felicidad 642; deberes para con él 741, 744, 747; — omnisciente exigido para la sanción 682; — ausente del animal 429, 430; Cf. alma separada, ángel, Dios. *Sentido moderno* 159, 160, 266; división 180; — obra de la sociedad 427, 428; — y hábito 169; e imagen 240; y sensibilidad 364; — kantiano 316.
ENTIDAD, escolásticas (pretensas) 61, 65; 81, 111, 160, 250.
ENTIMEMA 47, 520.
ENTROPÍA 107, 838.
ENUNCIACIÓN distinta del juicio 290, 297.
ENVIDIA, efecto de la tristeza 341.
EPIFENOMENISMO 151 - III, 205, 250, 256 - II.
EPIQUEREMA 48.
EQUIDAD 720, 729.
EQUIPOLENCIA 24.
EQUÍVOCO, término 17, 121, 127, 857; generación — 142.
ERROR 125, 471, 473, 475; propiedad del juicio 22, 225, 290, 461, 515; obra de la voluntad 293 - II, 471; — de los sentidos 225, 493, 495; — resultado de la mentira 744; — causa de un testimonio 514, 607; — sin derechos 715 - B, 801; — sociales funestos 827.
ESCÁNDALO 745.
ESCEPTICISMO 104, 316 - II, 457, 472-476, 494; moral 672; histórico 513.
ESCLAVITUD 746.
ESCOCESA, escuela 4, 220, 221, 243, 246, 248, 268, 394, 402, 511, 513, 667, 672, 700; teoría — del sentido común 4, 268.
ESCOLÁSTICA 5, 318; Cf. realismo.
ESCRITO, lenguaje 397.
ESCRITURA automática 414, 415.
ESCUELA, Cf. educación.
ESCULTURA 454.
ESENCIA 14, 15, 65; real 65, 511; posible 69; considerada bajo tres estados 503; distinta de la quidditad 269; de la existencia 67, 68, 455; distinción fundamento de las otras 80, 455; — divina, Cf. Dios; fundamento de los posibles 69.
ESENCIAL, predicables — 14; partes reales — 18, 849; definición — 18; carácter — 65, 594; causa eficiente — 102 - 1.°; subordinación — 836-838; inmortalidad — 451.
ESFUERZO no es voluntad 371; sensación de — 220.
ESPACIO 95, 213; — infinitamente divisible 61; — visual, táctil 214, 223; — forma subjetiva 213 - I, 316.
ESPECIE predicable 14, 15; — real 64, 73 - II, 511; — viviente 144, 145; — eucarísticas 76, 84; Cf. expresa, impresa.
ESPECIFICACIÓN (libertad de) 376, 379.
ESPECÍFICO, accidentes — 79; caracteres 71 - VI; mutación 71-76; criterios 144; diferencia 14, 15, 596; instinto 430; transformación 144, 145, 595 - II.
ESPECULATIVO, vida — del hombre 1, 273, 430, 517, 545; razón — 444, 684; ciencias 547; moral 601; sociología 611.
ESPERANTO 400.
ESPERANZA 336, 342, 686, 687.
ESPIRITISMO 862, 872.
ESPÍRITU científico 546, 571; — de geometría y de finura 305, 622; — animales 207, 449.
ESPIRITUAL, esencia 65; forma 75 - II; substancia 78, 455; alma humana

75 - II, 272, 447; facultades 438; Dios 836, 854.
ESPIRITUALISMO 445, 447, 627; moderno 437, 487; en arte 454.
ESPLENDOR de lo bello 453; de la verdad 467.
ESPONTÁNEO, acto libre 380 - II; asociación 242; atención 163; juicio 289; moralidad 625; movimiento vital 131, 132, 137; pensamiento 246; confundido con libre 380.
ESQUEMA dinámico 241, 257, 269; imagen esquemática 276.
ESTADÍSTICA 154, 381 - III, 537, 538, 616.
ESTADO del espíritu ante la verdad 464-472; — natural del hombre según Rousseau 786; ley de los tres — 544, 625; *estado de conciencia* 246, 248, 404; factor de interés 164; — débil o fuerte 238; — fuerte causa de creencia 293 - II; — neutro 331; — afectivo puro 331; — inconsciente 413-416. *El Estado* 783; — providencia, gendarme 788-790; — y la religión 819-827; Cf.ª educación.
ESTANDARDIZACIÓN 760.
ESTATISMO 753, 754, 788, 801.
ESTÉNICO, sentimiento 358.
ESTÉTICA 453, 454; sentido — 193, 194, 453; — transcendental 316.
ESTIMATIVA 228, 258, 388, 432.
ESTOICISMO 7, 43 - II, 641, 680, 707, 733 - I, 859.
ESTUDIOS clásicos, Cf. educación del espíritu.
ÉTER 72 - I, 106, 109, 213 - I.
ETERNIDAD de las esencias abstractas 65; — de las verdades necesarias 841; — de Dios 68 - II, 97, 836, 853; — no del mundo 455, 838, 865.
EUCARISTÍA 76, 84, 95.
EUDEMONISMO racional 628, 644, 704, 705.
EVIDENCIA 466, 829; — intrínseca, objetiva 289, 293, 466, 513, 524 - V, 829; — extrínseca, de fe, de credibilidad, Cf. ibídem 514; — *in attestante* 293 - II; — inmediata, mediata 289, 290, 466, 829; — motivo de certeza 293, 466, 829; — de los primeros principios 128, 129, 300, 301 - II, 505, 506.
EVIDENTE indemostrable 485, 519.
EVITERNIDAD 97.
EVOCACIÓN de las imágenes 241; de los recuerdos 621; — turbada por la atención 168, 241.
EVOLUCIÓN del mundo 146, 843; de las especies vivientes 142, 144-146, 595; del organismo 136, 144 - II; de la humanidad 446, 690, 696; distinta de la del individuo 309; — del pensamiento 289, 428; de la conciencia de sí 216, 406, 410; del lenguaje 400; de la escritura 397; — creadora 60 - II, 146, 317, 850, 859, 863.
EVOLUCIONISMO 146, 302, 310, 317, 433, 641, 659, 667, 696, 715, 728, 733, 772, 839, 843, 859, 862, 863.
EXCENTRICIDAD (ley de la) 224.
EXCEPTIVO, proposición — 23 - IV.
EXCITACIÓN 198-202.
EXCITANTE 198; — inadecuado 198, 202.
EXCLUSIVO, proposición — 23 - IV.
EXISTENCIA 64, 66; acto distinto de la esencia 63, 67, 68, 455; salvo en Dios, Cf. Dios; — en sí 78, 83; — de sí, Cf. aseidad; — en un sujeto 79, 83; — ideal y real 833; — de los posibles 69; de los seres de razón 70; del mundo exterior indemostrable 485, 491, 494; de Dios, Cf. Dios; causa de la — 102 - 3.º, 106, 109, 838, 867.
EXPECTANTE, atención 162.
EXPERIENCIA sensible, sus datos 58, 59, 60 - II, 61, 64, 71, 77, 81, 103, 115, 860; Cf. conciencia (testimonio).
EXPERIMENTACIÓN 567, 568, 572, 574-577; — psicológica 154, 203, 276, 291, 298, 357 - II; — sociológica 616; ciencias de — 576.
EXPERIMENTAL, ciencia — 564-569; sus relaciones con la filosofía y la teología 4, 546, 607; psicología — 147; moral — 625-628; raciocinio — 510, 512, 567, 568, 580; en matemáticas 552.
EXPLÍCITO, juicio 289.
EXPOSICIÓN (silogismo de) 38; método de — 517, 526, 622.
EXPRESA, especie — 177, 207, 274, 282, 283, 496; del juicio 290.
ÉXTASIS, efecto del amor 337.
EXTENSIÓN lógica 12-16, 18, 20, 23, 28, 29; expresada por la división 18, 591; — de los Universales 284, 499, 503; de los datos sensibles 212-215. *Extensión material* 71 - III, 72 - II, 73 - II, 74 - II, 75 - I, 92, 213, 455; — esencia de los cuerpos según Descartes, Cf. cuerpo; origen de la impresión de — 213, 490; — sensible común 183, 184, 213, 225, 496.

EXTERIORIDAD (impresión de) 184, 214, 221, 490, 494.
EXTERIORIZACIÓN del objeto percibido 212, 219-223, 410, 481.
EXTERNO, experiencia psicológica — 153 - II; finalidad — 117.
EXTRAÍDO, Cf. abstracto.
EXTREMO de un silogismo 28; de un género (contrarios) 15 - II.
EXTRÍNSECO, definición — 18; causa — 99; razón de ser — 299 - II; evidencia — 289, 293 - II, 513, 514, 524 - V, 829.

F

FACTICIO, idea cartesiana — 312.
FACULTAD 63, 91, 157, 158, 437-445, 455; división 158, 175; — distinta del alma 437; — determinada a obrar por objeto adecuado 378, 455, 466; — ejecutora 650; Cf. ejecución; desarrollo de las — 740. *Sentido moderno* 159, 160, 180, 346, 391.
FACULTATIVO, deber, condición 312.
FALSEDAD 125, 462.
FAMILIA 771; sociedad natural 769, 772; célula social 783, 785, 787, 792, 793; — numerosas 757, 763, 772; su misión 782.
FAMILIAR, salario 763; voto — 777, 799.
FANATISMO 293 - II.
FATALISMO 69, 104, 381, 870.
FE 292, 293 - II, 294, 295; — virtud 686, 687; — compatible con la razón 295; — libre 820; Cf. revelación.
FEDERALISMO 753.
FELICIDAD 378, 640, 646; subjetiva 640; objetiva 641; sobrenatural 643; fin último del hombre 366, 378, 382, 636, 640, 643, 646; moral de la — 646, 710.
FEMINISMO 777.
FENOMENISMO 81, 82, 151 - III, 156, 250, 301 - I, 316 - II, 317, 445, 484, 486-489, 491; ininteligible 445; término lógico del idealismo 480.
FENÓMENO psicológico 81, 148, 149, 414, 415, 445; idealistas 81, 479, 480, 486, 487, 491; kantianos 103, 151 - III, 213, 291, 316, 708, 834; ciencia de los — 111, 544.
FEO 453.
FIDEÍSMO 468, 830.
FIGURA 91; — de cristalización 73 - II; — del silogismo 30-36; — matemática 550, 557, 562.
FIJACIÓN de las imágenes 232-237.
FIJISMO 144, 433, 595.
FILOSOFÍA 3-7; escolástica 5; concepción moderna 3, 623; de la historia 609; de las palabras 86, 633, 656.
FIN, causa final 112-119; — efecto 114; — de la obra, del obrador 113, 652, 822; origen de esta noción 115, 301 - I; — último 113, 639; criterio de lo bueno 634-636; *fin último del hombre* 366, 378, 382, 635, 636, 638-646, 652, 822; subjetivo 640; objetivo 641, 652; formal 642, 644; sobrenatural 643; relativo 644; correspondiente al de la creación 645, 646; — no justifica los medios 652; — generales de la actividad humana 822; — de la sociedad conyugal 772; civil 788-791, 801; de la creación 645, 856, 866.
FINALIDAD de adaptación, de intención 115, 116, 638, 662, 842-844; — interna, externa 117, 842; — antropocéntrica 117; — en el instinto 432, 638; en el mundo 115, 842. *Principio de finalidad* 115-117, 127-130, 299 - II, 638; en las ciencias experimentales 117, 589; leyes de — 530, 589.
FINITO 112, 287; trabajo — 741; Cf. límite infinito.
FINURA (espíritu de) 305, 622.
FÍSICO, ciencia — 281, 857, 548, 565; determinismo 381 - II; certeza 465; influencia de lo — sobre lo moral 149 - II, 447-450.
FISICOQUÍMICO, fuerzas — 131, 138; inestabilidad 133; ciencias 281, 547, 564, 565.
FISIOLÓGICO, determinismo 381 - II; teorías, Cf. mecanicismo; condiciones — de hechos psicológicos, Cf. orgánico.
FLECHA (sofisma de la) 60 - I, 61.
FLÚIDO espiritual 872.
FONÉTICA, artes — 454; escritura 397.
FORMA, *principio de ser* 75; substancial 63, 72-77, 139, 446, 447, 455; Cf. alma; — accidente 65, 75, 80, 100; Cf. accidente; inmaterial, material, espiritual, subsistente 75 - II; Cf. alma; de corporeidad 449; natural, intencional 177-180, 320; — seguida de apetito 75, 80, 320; pluralidad de las — 72 - III, 75 - III, 139, 448, 449, 455; *cualidad material* 75, 91, 183; — *psicológica;* — de la invención 257; — de la obra de arte 454; — subjetivas kantianas 81, 103, 129, 291, 302, 316, 501; de espacio 213;

de tiempo 259; — adquiridas 81, 317, 501; — de un raciocinio 9; — de la moralidad kantiana 708; — de gobierno 796-801.
FORMAL, lógica 9, 456, 516; identidad 21; suposición 17; verdad 459; universal 284, 503; objeto 3, 7; elemento — del juicio 288, 291; de la proposición 20; del raciocinio 25, 298; del sentimiento 335, 357; causa — 98, 99, 139, 373; fin último — 642, 644; moralidad — 651, 670; moral — de Kant 708.
FRANCMASONERÍA 801, 862.
FRANJAS del campo de la conciencia 411.
FRATERNIDAD humana 352, 723, 808, 809.
FUERZA, virtud 344, 685-688, 742; — morales del hombre 689; — y derecho 714, 715.
FUNCIÓN psicológica 159, 169; — y órgano 145, 843.
FUNCIONAMIENTO de las facultades 368.
FUNDAMENTAL, ciencias — 548-III; moralidad — 651, 669.
FUTURIBLE 855, 869.

G

GENERACIÓN de los cuerpos 58, 75-IV; de los vivientes 136, 137, 140; — equívoca 142; espontánea 142, 568.
GENERACIONISMO 450.
GENERAL, idea 13, 15; Cf. Universales; ciencia de lo — 543, 544.
GENERALIZACIÓN 284, 285, 503; — precipitada 1, 284.
GENÉRICO, imagen — 276; elemento —, Cf. género.
GÉNERO, predicable 14, 15, 594; el ser no es un — 120; ni el accidente 90.
GENÉTICO, definición — 18, 558, 596.
GENETISTA, teorías — del espacio 208, 213; — del tiempo 259.
GENIO 256-II; maligno — de Descartes 473, 475.
GEOMETRÍA 551; no euclidiana 555, 556; espíritu de — 305, 622.
GLÁNDULA pineal 151-II, 449.
GLORIA 645.
GOBIERNO (formas de) 795-801; buen — 790, 800.
GRACIOSO 453.
GRADO metafísico 15; de ser 62-II, 64; de mérito 654; de certeza 469; de verdad 462.
GRANDOR sensible común 183; aparente y real 223.
GRATUITO, inmortalidad — 451; Cf. sobrenatural.
GUERRA (derecho de) 811; — y caridad 724, 808.
GUSTO (sentido del) 188, 193, 194, 201; — estético 454.

H

HÁBITO 167-175, 389, 391, 440; aspecto orgánico 389; — hereditarios 430, 432, 433; — generales 172; memoria — 261; — y juicio 291; y creencia 293-II; y acto voluntario 380, 382, 650, 683; y carácter 419; y primeros principios 250, 302, 309, 310, 505, 834; — predicamento 14, 89, 96; cualidad 91; — de las facultades 171, 439-445, 684; su perfección 443; división 444, 684; de los principios 268, 444, 660, 684.
HABITUAL, movimiento 384, 387, 389; ciencia 543.
HECHO en ciencias naturales 566, 567; insuficientes para construir la ciencia 532, 570, 574; — bruto, científico 572; — privilegiado 571; — de conciencia 148, 149, 412, 480, 495; — primero conocido 474.
HEDONISMO 667, 693.
HEREDO 452.
HERENCIA 140, 145-II, 256-I, 302, 310, 362, 405-3.º, 419, 430, 432, 433, 449, 696, 757; de la nobleza 791; del rey 796, 800.
HETEROGENEIDAD de los vivientes 131, 135, 138, 455.
HEURÍSTICA 605.
HIGIENE 735.
HILEMORFISMO 72-76, 455.
HILOZOÍSMO 71-I, 131.
HIPERMNESIA 233.
HIPNOSIS 154, 252, 257-II, 407.
HIPÓTESIS científica 532-537, 568, 573; especies 535, 598; utilidad 536, 599; — geocéntrica 533, 600; — y tesis 826.
HIPOTÉTICO, certeza — 465; proposición 19, 23; silogismo 39-44; en el sentido aristotélico 44.
HISTORIA 602-611; filosofía de la — 609.
HISTORICISMO jurídico 715.
HISTÓRICO, crítica — 606, 607; determinismo — 755; escepticismo — 513.
HOMBRE, compuesto de alma y cuerpo 445, 446; Cf. alma; su origen 145-II, 450, 845; individuo y persona

452, 733, 788; — desiguales individualmente 449, 716, 722; — esencialmente mudable 446; animal religioso 122, 353, 844; sujeto por de pronto a unos deberes 731; demuestra a Dios 845; — noumenal, fenomenal 377, 708, 734; Cf. dignidad.
HONESTIDAD 126, 691.
HONOR personal 740, 743; ajeno, 748; moral del — 701.
HUMANIDAD 172, 305.
HUMANO (acto) 624, 635, 636, 648-655; valor — 635; fin último 636, 639-646.

I

IDEA 11, 100, 242, 288; Cf. concepto, asociación de las ideas; distinta de la imagen 11, 269-III, 275-278; — clara cartesiana 468; — leibniziana 13, 411; — kantiana 303, 316, 445; — platónica 100, 279, 280, 478, 502; — en el sentido idealista 478-480, 489; — causa de creencia 293-I; — fuerzas 322; — ejemplar 100; en Dios 69, 125, 478, 502, 658.
IDEAL 257, 453; posibilidad, existencia — 833.
IDEALISMO, sentidos diferentes 478; — del conocimiento 151-III, 207, 316-II, 463, 477-515; 823; el problema 457, 477, 483; el postulado del — 463, 478-482; sus contradicciones 316-II, 479; sus formas 484, 485; salido de Descartes 312, 478, 481, 489; conduce al fenomenismo 480; — transcendental de Kant 289, 316; — en arte 454.
IDÉNTICO, ideas — 15.
IDENTIDAD 124; — material y formal 21, 22, 288, 290, 461, 479, 500, 501; — del yo 405, 407; supuesto por la memoria 262, 405-2.°; origen de esta noción 301-I; juicio de — en el recuerdo 262. *Principio de identidad* 127-130, 146, 299-303; primer principio 128, 209; fundamento del juicio 22, 290; del raciocinio 25, 296; del silogismo 27; evidente, indemostrable, no postulado 128, 293-I, 300, 301-II, 506; su negación 60-II, 127, 128, 300, 506-II, 520; — compatible con mutación y pluralidad 59-62, 127.
IDENTIFICACIÓN del juicio 22, 288, 290, 460, 461, 477; — de la extensión visual y táctil 183, 213-III, 214; — del sujeto y del objeto conocido 153-I, 177, 317, 478-482.
IDEOGRÁFICO, escritura — 397.
IDO 400.
IGLESIA católica y matrimonio 773; y enseñanza 779, 821; y regímenes políticos 800; y sociedad civil 813; y sindicatos 767, 768; y demostración de la existencia de Dios 847; y teosofía 862; Cf. revelación.
IGNORANCIA 464, 471; — y acto voluntario 650; — y responsabilidad moral civil 653; de la cuestión 541-II.
IGUALDAD 124; — específica de los hombres 716, 722; — aritmética, geométrica 722; cópula de — 23-V, 46, 53, 559.
ILATIVO, proposición — 23-IV.
ILUSIÓN de percepción, de los sentidos 217, 225, 226; — de distancia 214, 223, 225; — de la libertad 377, 381-I; — del yo 445, 486, 487; — del amputado 203, 224, 226; — argumento idealista 480, 495.
IMAGEN 231, 232; afectiva 232; latente 234, 235; estado débil, secundario, 238; — y percepción 238, 239; y recuerdo 262; descriptiva 276; compuesta 276, 285; verbal 277; — e idea 11, 269-III, 275-278, 282-286, 301-II, 305, 312, 318; — instrumento objetivo de la intelección 282; — personales del yo 406; continua intelectualmente por reflexión 270.
IMAGINACIÓN 228, 231; — *reproductora* 232-242, 258, 264; tipos 232; — *creadora* 251-258, 415; formas 251, 256; soñar despierto 253; su influencia sobre la vida 253; — y pasión 361, 363; — y vida afectiva 364; — y simpatía 425; Cf. entendimiento.
IMAGINARIO, espacio 95, 213-I; tiempo 97, 259.
IMITACIÓN 352, 426; — en el lenguaje 393, 398, 400; — en arte 454; — esencia del hecho social 613.
IMPEDIMENTO de matrimonio 773.
IMPERADO, acto voluntario 375, 649, 650.
IMPERATIVO categórico 708, 709.
IMPERFECTO 287; deberes — 729; dominio — 713, 739, 746.
IMPETIR 109.
IMPLÍCITO, juicio 289, 290.
IMPOSIBLE, proposición 23-V.
IMPOTENCIA 91; — del hombre 689.
IMPRESA, especie — 177, 195, 207, 282, 283, 480, 495-1.°, 495-4.°
IMPUESTO 807.

IMPULSO 348.
IMPUTABILIDAD 653.
INCAUSADO, primera causa —. Cf. Dios.
INCLINACIÓN 347; división 348; — distinta de la pasión 360-362; — y placer 332; engendrada por hábito, 168; revelada por emoción 355; irreducible al egoísmo 354, 733; — natural revela la naturaleza 451.
INCOGNOSCIBLE, Cf. agnosticismo, positivismo.
INCOMPATIBLE, ideas — 15.
INCOMPLETO, substancia — 78.
INCONSCIENTE, realidades psicológicas — 413; fenómenos — 414-416; su naturaleza 417.
INDEFINIDO, proposición — 23 - III; cantidad 92 - II; divisibilidad — 61.
INDEMOSTRABILIDAD de lo que es evidente 485, 519; Cf. demostración.
INDEPENDENCIA personal exige propiedad privada 751.
INDEPENDIENTE, moral 667, 676.
INDETERMINACIÓN del ser 120 - 2.°, 314, 831; de la idea 278; de la voluntad 324, 367; de la libertad 380 - III; — y predeterminación 869.
INDIFERENCIA (libertad de) 380 - I; — moral de actos abstractos 652.
INDIRECTO, modos, silogismo 36, 37; reducción — 37 - II; demostración — 474 - I, 479, 506 - II, 524 - I, 560 - I; influencia — de la voluntad 293, 373, 834; voluntario — 649.
INDISOLUBILIDAD del matrimonio 775.
INDIVIDUACIÓN (principio de) 75 - III, 88, 449, 452, 455; de los accidentes 83; de los ángeles 75 - II.
INDIVIDUALISMO 428, 627 - IV, 733; — y altruísmo 733; económico 766; — político 789, 792.
INDIVIDUANTE, caracteres — 15, 75 - III, 79; Cf. abstracción.
INDIVIDUO 71 - I, 92 - II, 124, 452; hombre — 452, 733, 788; — inexpresable 12, 18 - I, 278, 286; — no objeto de ciencia 543, 544, 566.
INDIVISIBILIDAD de las esencias 65; de la substancia 92, 455; de la verdad 462; del alma 139.
INDIVISIBLE, puntos — no forman el continuo 92.
INDUCCIÓN 25, 49-52, 510-513, 524 - IV; aristotélica, baconiana 51; — en sentido amplio 49; — en matemáticas 562; — en ciencias experimentales 567, 568, 577, 586; — limitada a las leyes causales 511, 587. *Principio de inducción* 299 - II, 381 - I, 511, 512.
INERCIA (principio de) 109.
INFERENCIA 297; — de lo particular 298; teoría de la — 221, 484.
INFERIOR de una idea 13, 15; sentido — 193; razón — 272.
INFINITO 126, 287; en potencia, en acto 850; ser — 68 - II, 840, 850; Cf. Dios; — no aumentable 861; — conocido por lo finito 287, 834; inteligencia ordenadora — 843; cantidad — 22 - II, 838; espacio — 95, 213 - I; divisibilidad — 61, 73 - II.
INFLUJO físico 449; nervioso 385.
INHERENCIA (relación de) 21, 53.
INHESIÓN, efecto del amor 337.
ININTELIGIBILIDAD del fenomenismo 445; — de hipótesis transformistas 145, 595; — relativa de la potencia, de la materia, del movimiento, del tiempo 61, 62 - I, 75 - I, 75 - IV; Cf. individuo.
INMANENCIA (principio de) 177, 412, 480, 486, 493, 495.
INMANENTE, operación 131, 132; cognoscitiva 176, 283, 480.
INMANENTISMO 353.
INMATERIAL, forma 75 - II.
INMATERIALIDAD, condición del conocer 178, 269 - II, 855.
INMATERIALISMO 151 - III, 446, 484, 485, 489, 490.
INMEDIATISMO de la sensación 184, 206, 221, 222, 484, 492-496; de los escoceses, de los americanos 492.
INMEDIATO, objeto formal sensible — 182; objeto material — 187-192, 495; errores 225; juicio — 289; evidencia — 290, 296, 297, 466, 829, 831, 832.
INMENSIDAD de Dios 95, 852.
INMORTALIDAD del alma humana 451; exigida por la sanción moral 682; postulado de la razón práctica 708, 709.
INMÓVIL, motor, por perfección, no por inercia 62 - I; Cf. Dios, primer motor; no contradictorio 837; voluntad — después de la muerte 379, 683.
INMUTABLE, verdad 462; esencias ideales 65.
INNATISMO 269 - III, 312, 557.
INNATO 348; instinto 430; idea cartesiana 312; primeros principios 301 - II; inclinación 348; movimiento 388; diferencias — de las almas 419, 449.
INQUISICIÓN 822.

INSPIRACIÓN 255, 256 - II; — de la Escritura 102 - 2.º
INSTINTIVO, movimiento 384, 387, 388, 391; actos — 429-432.
INSTINTO 432; — tendencia 348; de conservación, factor de invención 256 - III; — habilidad 384, 388, 391, 430-432; — animal 429-435; desigual 430, 432; e inteligencia 430; parte de hábitos individuales 433; y hereditarios 430, 432, 433; demuestra a Dios 845; moral 672; — del lenguaje 399; — motivo de certeza 468, 484.
INSTRUMENTAL, causa 102 - 2.º; objetiva 282, 297.
INSTRUMENTO en las ciencias experimentales 570.
INTEGRANTE, parte 18; de las virtudes 686.
INTEGRIDAD, elemento de lo bello 453; crítica de — 606.
INTELECCIÓN 283.
INTELECTUAL, orden — 158, 175; trabajo 759; Cf. apetito, conocimiento.
INTELECTUALISMO 317, 623; — realista, tomista 301, 318, 557; — exagerado 293 - II, 370.
INTELIGENCIA de los principios 444, 684; ciencia de simple — 855; Cf. entendimiento.
INTELIGIBILIDAD depende de la inmaterialidad 178, 268; principio de división de las ciencias 7, 14, 284, 503; Cf. intencional.
INTENCIÓN en el acto voluntario 368; — del fin último 378, 639; finalidad de — 113, 115, 116, 638, 662, 822; — primeras, segundas 7, 14, 284, 503; Cf. intencional.
INTENCIONAL, formas — 177, 320, 322.
INTERÉS (ley del) 164; en la atención 164; la percepción 217; la fijación de las imágenes 233; la asociación de las ideas 247; la imaginación creadora 256; la creencia 293 - II; el placer 332; la pasión 361; en la elección libre 380, 382, 650, 683; — general y particular 354, 695, 733; moral del — 641, 667, 692, 694, 695; — principio del derecho 715; — personal favorece a la producción 751, 754, 767, 788.
INTERNACIONALISMO humano, espiritual 808, 809; socialista 753, 754, 801, 808.
INTERNO, finalidad — 117, 842; observación, Cf. introspección.
INTERPRETACIÓN del lenguaje 394, 398.
INTERPRETACIONISTA, teoría — de la sensación 221, 484, 492, 496.
INTERVENCIÓN (principio de no) 809.
INTOLERANCIA 747.
INTRÍNSECO, definición — 18; evidencia — 289, 293 - I, 466, 513, 524 - V, 829; causa — 99, 100; razón de ser — 299 - II.
INTROSPECCIÓN 153; Cf. conciencia.
INTUICIÓN, *intuicionismo* bergsoniano 60 - II, 149 - I, 208, 220, 259, 278, 284, 290, 317, 380, 445, 623.
INTUITIVO, pensamiento 507.
INVENCIBLE, ignorancia 650.
INVENCIÓN 254, 255, 257, 423, 428; — del término medio 28, 296, 297, 526, 560; Cf. descubrimiento.
INVERSIÓN de las proposiciones 24.
INVIOLABLE, derecho 747.
IRA, Cf. cólera.
IRASCIBLE, apetito 158, 323, 324; sus pasiones 336, 342-346; su virtud, la fuerza 344, 685-688, 742.
IRONÍA socrática 5.
IRREALIDAD de las imágenes 239; de los recuerdos 262.
IRRITABILIDAD nerviosa 384.
ISLAS CANARIAS 833.

J

JEFE, cualidades 371, 761, 770; oficio 764.
JUDICIAL, poder 796, 802, 805, 806.
JUEGO 254.
JUICIO 19-23, 288; división 23, 289; naturaleza 267 - II, 288, 290, 316 - II; susceptible de verdad y de error 22, 225, 290, 461, 515; su objeto 293, 460, 461, 468, 477, 488; en el hombre se efectúa por composición 288, 461; supone abstracción 21, 318, 503, 515; distinto de la percepción de conveniencia 290; supone substancias reales 81; hecho imposible por el conceptualismo 501; falso por el nominalismo 500; por el idealismo 177, 479, 480; su valor de real 504; — en el acto voluntario 368; último — práctico 380 - III, 455; moral 670; — morales 632; — estético 453; — de identidad en el recuerdo 262; — temerario 748; tener — 288.
JURÍDICO, deberes — 720.
JUSTICIA, virtud cardinal 685-688, 720-723; conmutativa, distributiva, legal

722, 801, 807; exige culto divino 816; — y caridad 729; en los contratos 758; de trabajo 761-768; — civil y criminal 805.

L

LAZO, Cf. nexo, enlace.
LEGAL, sanción 681; justicia — 722.
LEGALIDAD, distinta de moralidad 715-B.
LEGISLATIVO, poder 802, 803.
LEGISTAS galicanos 795.
LEGOMANÍA 803.
LENGUA, división 396; universal 400; ciencia — bien hecha 401, 543 - I.
LENGUAJE 392; natural 357, 393; convencional 392, 395-402; de acción 395; oral 17, 396; escrito 397; — y pensamiento 153 - II, 269 - II, 309, 401; desconocido del animal 398, 429.
LEY 656; *leyes de lo real* del ser, Cf. primeros principios; del pensamiento 246, 273, 296, 299, 303; de la naturaleza 871; físicas 115, 116, 662; principio de las — 299 - II, 381 - I, 511, 512; — suprema de Taine 544, 549; *leyes científicas*, nexos esenciales entre fenómenos 530, 566, 577, 585, 586, 589; erigidas en causas 111, 544, 843; — de coexistencia, de causalidad, de finalidad 117, 530, 587, 589, 614; descriptivas, modales 589; empíricas, derivadas 597 - II; históricas 602, 610; sociales 614; psicológicas 150, 155; — de los tres estados 544, 625; — de redintegración 246, 357 - II, 387; *ley moral*, no capricho de la voluntad 656, 676; obligatoria 636, 673-677; divina, eterna 636, 657, 658, 715 - B; natural 636, 657, 659, 660; su primer principio 661; positiva, civil 636, 657, 665; legítima obliga en conciencia 665, 794 - II, 803, 807; ley penal 803; — principio del derecho 715 - B; — moral y física 662; no basta conocer la — 629, 688, 742.
LIBERALISMO 382, 823; económico 763, 766, 768, 824; político 789, 823, 824; religioso 825-827.
LIBERTAD 374-383; — *de toda coacción* 374, 375; externa 375; política 375; de pensamiento, interna 4 - 3.°, 741; externa 375, 546, 747, 801; de conciencia 375, 741, 801, 818; de cultos 820; *libre albedrío*, noción 374, 376, 379; pruebas 377, 378, 455; naturaleza 380; propiedad del ser inteligente 378, 455; límites 379; perfección 382; — de ejercicio, de especificación, de contrariedad 376, 379; ésta es defecto, no esencia de la libertad 126, 376, 382; — física y moral 382; — fenomenal y noumenal 381 - I, 708, 709; — postulado de la razón práctica 708, 709; — requerida para la responsabilidad 653; y el mérito 654; — conciliable con la acción divina 381 - V, 368, 369; negación de la — 381; — de creencia 293 - II; de fe 295; — de Dios 856, 865.
LIMITACIÓN de la potencia 62 - II; potencia — del acto 61, 62 - II, 68 - I, 75, 455; — de las perfecciones creadas demuestra a Dios 840; — del derecho de propiedad 752; de la potestad paterna 780; civil 801.
LIMOSNA 728.
LITIUM 71 - I.
LOCAL, presencia 95; teoría de los signos — 213 - II.
LOCALIZACIÓN en el espacio 212; 223-226; en el tiempo 263; — objetiva, subjetiva de las sensaciones 187-194; cerebrales 235, 236, 265.
LOCOMOTORA distinta de un cuerpo viviente 138.
LOCOMOTRIZ, facultad 158, 325, 383.
LÓGICA 7; división 9, 456, 516; mayor 9, 456; menor 9; crítica 456; de las ciencias 456, 516; artificial, natural 8; su utilidad 8, 623; del sentimiento, de la pasión 361, 364; suposición — 17; identidad — 21; todo — 15, 18; verdad — 125, 459, 460; ley — 246, 273, 296, 299, 303; necesidad — 25, 26; orden —, Cf. orden.
LUGAR 14, 89, 95, 213 - I.
LUZ 191.

M

MAESTRO (oficio del) 424.
MAL 126; en el orden práctico 634; moral 635, 636, 651; sin derechos 715 - B; no objeto de la voluntad, 126; Dios y el — 5, 868, 869, 873.
MALDICENCIA 748.
MANDAMIENTO 368, 386.
MANERA de ser 14, 89, 96; Cf. hábito.
MANIQUEÍSMO 126, 450, 581.
MANO, órgano principal 194.
MANUAL, trabajo 759.
MÁQUINA distinta del cuerpo viviente 138; animales no — 72 - I, 429, 432.
MATEMÁTICAS 281, 547, 548, 550-564.

MATERIA prima 72-77; potencia de la forma substancial 63, 75 - I, 100, 177, 455; poco inteligible 61, 62 - I, 75 - I, 75 - IV; principio de individuación 75 - I, 88, 449, 452; demuestra a Dios 845; — segunda 75, 100; de la invención 257.
MATERIAL, causa 98-100; elemento — del juicio 288-291; de la proposición 20; del raciocinio 25; del sentimiento 335, 357; de la obra de arte 454; esencia — 65, 75 - II; forma — 75 - II; identidad — 21; Cf. identificación; objeto — 3, 7; suposición — 17; moralidad — 651.
MATERIALISMO 138, 151 - III, 435, 446, 447, 454, 659, 859; Cf. mecanismo, epifenomenismo.
MATRIARCADO 772.
MATRIMONIO 772-777.
MAYÉUTICA de Sócrates, 5.
MAYOR, proposición 28, 32, 33; distinción — 124.
MECANICISMO 60 - I, 61, 71 - I, 72 - I, 74 - I, 82, 138, 429, 432, 446, 447, 495; teoría — de la atención 165; del hábito 171; de la sensación 205, 207; de la percepción 219; de la imaginación, de la memoria 236; de la asociación 243, 248, 250; de la emoción, del sentimiento 357; del instinto 432.
MEDIATISMO 484, 485, 492-496.
MEDIATO, objeto 182, 187-192, 219, 225; juicio — 289; evidencia — 290, 297, 466, 829.
MEDICINAL, sanción 678.
MEDIO entre objeto y sentido 182, 495 - 4.°; — de la virtud 687; su influencia en la evolución 144, 145; su influencia psicológica 256 - III, 381 - III, 422; término — 28-31; invención 28, 296, 297, 526, 560; ciencia — 855, 869; relación de — a fin 617, 634, 635, 790, 800; no justificado por el fin 652.
MEMORIA 228, 258 - 266; sensitiva 228; intelectiva 258, 272; dinámica, estática 238; inmediata 260; afectiva 232; motora y recuerdo puro 236 - II, 261, 262; distinta de la imaginación reproductora 247, 258, 264; su cultivo 204.
MENOR, lógica 9, 10; proposición 28, 32; distinción 124.
MENTIRA 744; de un testigo 514, 607.
MÉRITO 654.
METAFÍSICA 55; ciencia 3-5, 7, 130, 281, 547, 548, 623, 625, 627; objeto 111, 130; división 130; certeza 465; de los primeros principios 506; grados 15; estado 544, 625; partes 18, 849.
METAFÓRICA, analogía — 17, 121, 857; suposición 17; inmortalidad 451.
METEMPSICOSIS 5, 449.
MÉTODO 517-522; — cartesiano 520, 618; de exposición, de invención 517, 526, 622; Cf. eliminación, coincidencia.
METODOLOGÍA 9, 456, 516.
MEZCLA 71 - II.
MICROCOSMOS, hombre 179, 268.
MIEDO 336, 343, 357; — y acto voluntario 650; — y responsabilidad 653.
MILAGRO 465, 866, 872; ciencia y — 546, 607.
MÍO (lo) 403.
MISCELÁNEA 71 - II.
MISERICORDIA 341.
MISTERIO compatible con la razón 295.
MIXTO, cuerpo 71-76; acto voluntario 649, 650; perfección 840, 850, 857; cuestiones politicorreligiosas 822.
MNEMOTECNIA 264.
MODA (la) y la creencia 293 - II.
MODAL, proposición 23 - V; silogismo 44; ley 589.
MODERNISMO 295, 353, 417, 847.
MODO, silogismo 31, 36, 37; cartesianos del pensamiento 159, 293 - I; panteístas de Dios 78, 151 - II, 859.
MOLÉCULA 72 - I.
MOMENTO 97, 258, 853, 855.
MÓNADA 72 - II, 315.
MONARQUÍA 796, 800; de derecho divino 794 - II.
MONISMO 60, 61, 71 - I, 74, 484, 489, 859; Cf. panteísmo.
MONOGAMIA 772-775.
MONOMANÍA 165.
MORAL, bien o mal — 633, 635, 636, 651; en sí y formal 672; objeto, fin, circunstancias 652; desterrado de la ciencia de las costumbres 625, 626; valor — de la sanción 680; lo — y lo físico 149 - II, 447-450; fuerzas — del hombre 689; Cf. disposición, ley.
MORAL 601, 624; ciencia de la felicidad y del deber 646, 710; ciencia de las costumbres 625, 626; diseño 636; método 628; utilidad 629; — y metafísica 625-627; y sociología 626, 627 - IV; y religión 689, 817; y arte 454; sistemas de — 691-711.
MORALIDAD 624, 651; formal 651, 670;

fundamental 651, 669.; objetiva, subjetiva 669-673; regla de la —, 636, 666-673; separada de la legalidad 715 - B; ausente del animal 429.
MORALISTA 624.
MORFOLOGÍA y transformismo 145; de las lenguas 396, 400.
MOTIVO 369 - 2.º, 691; explicativo y justificativo 633.
MOTOR 105; alma —, Cf. dualismo; imágenes —, Cf. motricidad; — mudas 836-839; principio — 299 - II; primer —, Cf. Dios.
MOTRICIDAD de las imágenes 240, 265, 386, 387, 426, 872; parálisis de la — 386; — del hombre 383-392.
MÓVIL 105; — psicológico 369 - 2.º; — de los actos humanos 691.
MOVILIDAD del hombre 446.
MOVIMIENTO metafísico 58, 61, 62, 108, 109, 836; mutación continua 61; poco inteligible 61, 62 - I, 75 - I, 75 - IV; — local, sensible común 183; aviva sensaciones 200; hace recortar objetos 216; apreciar las distancias 223; demuestra a Dios 836, 845; espontáneo, vital 131, 132; del apetito elícito, Cf. apetito; — orgánicos en el hombre 197, 240, 383-392; inconsciente, subconsciente 414, 416.
MUERTE 141, 149; fija la voluntad 379, 682, 683; pena de — 806 - II.
MÚLTIPLO supone unidad 840; seres 58-61, 64, 71, 77; noción de ser 120; almas humanas 449.
MULTITUD 92 - II, 124; infinita actual 838; psicología de las — 153 - II, 357 - II, 425.
MUSCULAR, sentido 192.
MÚSICA 454.
MUTACIÓN, Cf. cambio.
MUTILACIÓN 739.

N

NACIÓN 783; sociedad de — 810.
NACIONALIDAD, principio de las — 783.
NADA 60, 61; impensable 268.
NATIVISMO, espacio 208, 213; tiempo 259.
NATURAL, forma 177-180, 320; lenguaje 357, 392-400; inclinación 348; percepción, Cf. sensación; instinto — del lenguaje 399; movimientos — 384, 385, 388; inmortalidad 451; clasificación 593; ciencias 565.
NATURALEZA 65; causa del mundo 843; respetable en toda pasión 359, 699; leyes de la — 843, 871; ciencia de la —, Cf. experimental; — humana, regla de moralidad 669; — en la producción 761.
NATURISMO 353.
NECESARIO 287; ser 68 - II, 839; acto voluntario 378, 379, 649; certeza 465 - II; proposición 23 - V; principios matemáticos 559; primeros principios 128-130, 300-302, 306, 505, 506; leyes hipotéticamente — 871; ciencia de lo — 543, 544.
NECESIDAD lógica 25, 26, 129, 299, 466; del instinto 347, 430; moral extrema 730, 732; — fundamento del derecho 715.
NEGATIVO, proposición — 23; toto-total, etcétera 53; premisa 29, 33; conclusión 29; argumento 524 - I, 607.
NEOCRITICISMO 81, 316, 317; — neoplatonismo 450, 862; — realismo americano 492.
NERVIOSO, influjo 385; energía — no constituye la calidad de la sensación 202, 203, 493, 495; modificación —, Cf. orgánica.
NEUTRO, estado de conciencia 331; enseñanza — 821.
NEXO *esencial* 350, 566, 577, 585, 586, 589; — social 769, 770, 787; Cf. enlace.
NOCIÓN 11-19; Cf. concepto; primeras — 287.
NOMBRE divino 857, 858; Cf. común.
NOMINAL, definición 18, 78, 79, 85.
NOMINALISMO 7, 13, 21, 81, 103, 111, 115, 277-280, 317, 437, 499-501, 503, 505, 508-512.
NOOLÓGICO, ciencia — 548 - II.
NÓUMENO kantiano 103, 151 - III, 316, 708, 734, 847.
NUMÉRICO, multiplicación —, Cf. número.
NÚMERO 92 - II, 124, 550; — infinito, contradictorio 16, 92 - II.
NUTRICIÓN 134, 137, 138.

O

OBJECIÓN, útilmente formuladas 519; fútiles en la creencia 293 - II, 295.
OBJETIVACIÓN 222; al exterior 212, 219-223.
OBJETIVO, concepto, idea 11, 274-280, 497; conciencia 229; creencia 292; evidencia 289, 293, 466, 513, 524 - V, 829; fin último, felicidad 641; finalidad — 115; Cf. adaptación; imagen

231, 238; instrumento 282 - 1.°, 297; localización 187-194; moralidad 669-673; sensación 196; Cf. sensación: *sensatum*.
OBJETO 17, 61, 225 - I, 474, 477; sus relaciones con el sujeto 158, 319, 480 - I; conocido, distinto del acto de conocer, Cf. acto; relativo al sujeto 478, 480 - I; pensado 11, 274, 288; — adecuado determina facultad 378, 466; — distinto percibido 215-218; material, formal 3, 7; causa de creencia 293 - I; moral 652; Cf. apetito, entendimiento, sensible.
OBLICUO, silogismo de términos — 45.
OBLIGACIÓN 636, 664, 673-677; fundamento 675, 676, 697, 709; absoluta, facultativa 664, 673; no se extiende a todo bien 673, 709; propiedad de la ley natural 632, 659, 664; de la ley civil 665, 794 - II, 803, 807; supone autoridad distinta 675, 676; — de los deberes para consigo 734; prueba de la libertad 377; de la existencia de Dios 841.
OBRA (fin de la) 113, 652, 822.
OBRERO concienzudo 741; trabajo del — 759.
OBSCURA, idea — 13, 411.
OBSERVACIÓN 567-573; psicológica 153; sociológica 616; inexacta (sofisma) 542; ciencias de — 576.
OCASIÓN 98; fuga de las — 362.
OCASIONALISMO 104, 151 - II, 205, 207, 313, 449.
OCULTISMO 862.
ODILO 872.
ODIO 336, 338, 358; efecto del amor 337; en la venganza 345; hacia los que han sido injuriados por nosotros 352.
OFERTA (ley de la) y la demanda 763, 766.
OÍDO 190, 193, 194, 201, 214, 223, 225, 453.
OJO 191; — del cíclope 223.
OLFATO 189, 193, 194, 201, 214, 223, 225.
OLOR 189.
OLVIDO 237.
ONOMATOPEYA 398, 399.
ONTOLOGÍA 55, 56.
ONTOLÓGICO, argumento 520, 833; valor, Cf. primeros principios, orden.
ONTOLOGISMO 104, 314, 505, 831, 858.
OPERACIÓN, accidente de facultades 63; — intelectivas 272; conocidas por reflexión 270, 481; espirituales 272, 447.
OPERANTE (fin del) 113, 652, 822.
OPINIÓN 289, 464, 470.
OPOSICIÓN lógica 24.
OPTIMISMO 331, 874.
OPUESTO, ideas — 15; proposiciones — 24.
ORACIÓN, Cf. culto.
ORADOR 162 - 2.°, 424.
ORAL, lenguaje 17, 396, 397.
ORDEN en la relación 95; del mundo 842-845; — esencial de las cosas, regla de moralidad 669; lógico y real, ontológico 14, 89, 129, 314, 318, 503, 831, 833; — religiosa 742, 754, 772.
ORGÁNICO, sentido 195, 202; condiciones — de los hechos psicológicos 140 - II, 153 - II, 154, 438, 447; de la asociación de las ideas 243, 246, 389; de la atención 162; de la conciencia 230; del dolor 330; de la emoción, del sentimiento 335, 355, 357, 447; del hábito 168 - 4.°, 389; de la imagen 234; de la imaginación creadora 256; de la intelección 269 - III; 272, 447; del lenguaje 393; de la sensación 201-206, 230; concepción — de la sociedad 791, 799, 800, 803.
ÓRGANO 132, 134, 135, 138, 187-196, 225, 383; la función no crea el — 145, 843.
ORIGEN del alma 140; humana 450; de las especies 144, 145; de los hábitos 170, 442; del hombre 146; de los instintos 433; del lenguaje 398, 399; de la vida 142, 143, 146; de los errores sobre los universales 503; del subjetivismo moderno 312, 481, 489; de las nociones matemáticas 557.

P

PACIENTE 61, 106-110.
PADRES no producen el alma del niño 450; derechos y deberes 778-782.
PALABRA 17; idea y — 277; filosofía de las — 86, 633, 656.
PANPSIQUISMO 131, 524 - I.
PANSPERMIA cósmica 142.
PANTEÍSMO 859, 860; del ser 60 - I, 68, 82, 110, 122, 131, 151 - II, 207, 381, 450, 451, 455, 715, 733, 831, 836, 838, 839, 846, 847, 859; del devenir 60 - II, 146, 317, 850, 859, 862, 863; Cf. monismo; término del ocasionalismo 104; del realismo exagerado 502.
PARADOJA 542.
PARALAJE binocular 223.
PARALELISMO psicofisiológico 149 - II, 151 - II, 207, 445.

PARÁLISIS 386, 387.
PARALOGISMO 539.
PARAMNESIA 258, 265.
PARAPROSEXIA 165.
PARCIAL, causa eficiente 102 - 3.°
PARTE, lógicas 14, 849; metafísicas 18, 849; subjetivas, potenciales de una idea 15, 18; reales, esenciales, integrantes, accidentales 18; — de las virtudes 686.
PARTICIPACIÓN platónica 279, 502; — en los beneficios 764.
PARTICULAR, idea 13; proposición 23 - III; premisa 20; suposición 17.
PASADO (impresión de) 258; para Dios 853, 855; Cf. tiempo.
PASIÓN, predicamento 14, 89, 94, 108 - III; cualidad 91; — del apetito natural, corporales 335; Cf. impresión afectiva; — del apetito sensitivo, animales 335-347, 356-360; Cf. sentimiento; — tomistas y estoicos 359; — y acto voluntario, Cf. disposición; modernas 360-364, 372; y voluntad libre 361, 362, 365, 372, 380, 382, 650, 653, 683.
PASIVO, cualidad — 71 - III, 73 - II, 91; facultad 293 - I, 439, 441; modo 159, 293 - I; atención 163, 165; entendimiento —, cogitativa 282 - 2.°
PATERNA, sociedad — 778-783; autoridad 757, 780.
PATOLOGÍA 153 - II, 447; de la atención 165; de la percepción 225-227; de la memoria 265; de la voluntad 372; de la motricidad 387; de la conciencia 407, 409.
PATRIA 783; amor a la — 351, 808.
PATRIARCAL, familia 772, 787, 795.
PATRONO 761-768.
PAZ, tranquilidad del orden 790; fin del Estado 790, 801; medios para conservarla 808, 810, 811; exige la propiedad privada 751; — armada 807.
PECADO no esencial a la libertad 126, 376, 382.
PEDAGOGÍA, Cf. educación.
PENA 678, 805; de muerte 806 - II.
PENSAMIENTO 273; — e imagen 269 - III; Cf. imagen; — y lenguaje 153 - II, 399, 401; su desarrollo 286, 428; alma — 104, 151 - II, 159, 410, 412-415; discursivo, intuitivo 507; Cf. libertad de —.
PENSAR, resolver problemas 273, 430; juzgar 288; — absoluto 715 - II; — un objeto, saber lo que él es 273, 276, 593, 596.
PERCEPCIÓN 212-227; distinta de sensación 196, 217, 219, 227, 494, 495; natural, Cf. sensación; adquirida, Cf. sensible *per accidens*; pequeñas — 411, 412, 416; inconscientes 414-416; — e imagen 238, 239; y recuerdo 262; y juicio 290, 461; — susceptible de verdad 290, 461.
PERCEPCIONISMO 484, 492.
PERFECCIÓN constituída por acto 62 - I; limitada por potencia 62 - II, 64, 75 - II, 840; participar de ella es no serlo 840; simples, análogas y mixtas 122, 840, 850; suprema, existencia 66; grados de — demuestran existencia de Dios 840; — del conocimiento 179; de los hábitos 443; del hombre acá abajo en actos de voluntad 379, 644; absoluta del hombre, Cf. felicidad; — divinas, análogas e infinitas 122, 836, 840, 850.
PERFECTIBILIDAD del hombre 273, 421, 430; de las leyes científicas 589; de las definiciones empíricas 558, 596.
PERFECTIVO, causa — 102 - 3.°
PERFECTO 126, 287; deberes — 720; dominio — 713, 739; Cf. Dios.
PERIPÉRICO, teoría — de los sentimientos 357.
PERSONA 86, 87; — humana 452, 733, 734, 788; no principio del derecho 708, 715 - II; Cf. dignidad.
PERSONALIDAD, constitutivo de la — 86, 87, 445; forma de — 408; desdoblamientos de — 265, 407, 414, 415; — secundarias 406.
PERSPICACIA en la invención 534, 605.
PERSUADIR 370, 424.
PESIMISMO 331, 703, 846, 874.
PETICIÓN de principio 541 - II; ejemplos 381 - I, 415, 447, 831, 841; pretensa — del silogismo 508, 509.
PINEAL, glándula 151 - II, 449.
PINTURA 454.
PIROZOARIO 142.
PLACER 168, 321, 322, 327-334, 439; distinto del gozo 322; jerarquía 329; — y deseo, inclinación 332; su oficio en la vida 330; — en moral 667, 691-695; desorden del — buscado por sí mismo 737.
PLANTA 132; sus movimientos 429; — de Leduc 142.
PLÁSTICO, arte 454; imaginación — 255; lenguaje — 397.
PLURALIDAD, el hecho 58, 64, 71 - I, 77; el problema 59; negación de la — 60, 122; revela composición de acto y po-

tencia 61, 62, 68 - I, 73 - III, 77, 80; fundada en potencia, Cf. ibídem; — predicamental, transcendental 92 - II, 124; — de las formas substanciales 72 - III, 75 - III, 139; sensible común 183; presupone unidad 840.
PODER, facultad 158, 437-445; separación de los — políticos 796, 802-807.
POLIANDRIA, poligamia, poliginia 772, 774, 775.
POLISILOGISMO 48.
POLÍTICA 617, 813; sujeta a la moral 801; hombre animal — 421, 733, 785; precepto — de la voluntad 373; Cf. régimen.
POLIZOÍSMO 138.
PORQUÉ (demostración del) 524 - III, 543, 552; ciencia del — 111, 130, 543, 544, 552, 566; Cf. comprender, metafísica, *propter quid*.
POSESIÓN 749.
POSIBLE, proposición 23 - V; ser 69, 120; espacio 95, 213 - I; entendimiento 282-284, 318; — ideal y real 833.
POSITIVISMO 81, 103, 115, 301 - I, 484, 491, 544, 548, 623, 625-628, 633, 659, 674, 715, 733; Cf. empirismo, asociacionismo, evolucionismo.
POSITIVO, estado 544, 625; moral 625, 626; ley 657, 665; Cf. ley.
POSTULADO, los primeros principios no son —, Cf. principios; matemáticos 555, 556, 561; idealista 463, 478, 482; de la razón práctica 682, 708, 709.
POTENCIA 58, 61, 62, 455; Cf. acto; pura imposible 62 - II, 68; límite del acto 61, 62 - II, 68 - I, 75, 455; poco inteligible 61, 62 - I, 75 - I, 75 - IV; cualidad 91; Cf. facultad, Dios omnipotente.
POTENCIAL universal 275; todo 15; parte 15, 686; continencia 15; elemento, Cf. acto y potencia.
POTESTAD, Cf. paterna, civil, autoridad.
PRÁCTICA opuesta a teoría 671, 826; orden 661; factor — de la creencia 293 - II; imaginación 255; razón 444, 685, 708; instinto 430; definición 596; ciencia 547; moral 601; sociología 611, 625; fin — de la ciencia 545.
PRAGMATISMO 129, 293 - I, 302, 316, 462, 463, 468, 501, 505, 511, 847.
PRECEPTOS naturales 663.
PREDETERMINACIÓN 381 - IV, 869.
PREDICABLE 14, 15, 79, 503.
PREDICADO 14, 20; esencial 15; cuantificación del — 53.
PREDICAMENTAL, multitud — 92 - II, 124; relación — 93.
PREDICAMENTO 14, 15, 89, 503; dos — realizables en Dios 93.
PREJUICIO y creencia 293 - II.
PREMISA 28.
PREMOCIÓN de Dios 104, 108, 380 - III, 381 - VI, 455, 868, 869.
PRESENTE, alma — en el cuerpo 95, 139, 449; Dios — doquiera 836, 852; — psicológica 259 - 3.º; Cf. momento, tiempo, *nunc*.
PRIMARIA, Cf. cualidad.
PRIMERO, substancia — 78; Cf. causa, motor, principio.
PRIMITIVO, distinto de salvaje 428, 772; según Rousseau 786.
PRIMOGENITURA (derecho de) 757.
PRINCIPAL, causa 102 - 2.º
PRINCIPIO 75, 98; de ser 61, 67, 75, 455; Cf. acto y potencia físicos 72, 76, 139, 151, 455; Cf. alma, materia y forma; vital, Cf. alma; próxima, remota de operaciones 158, 436, 438; Cf. individuación; — *de la demostración* complejos e incomplejos 522, 553; matemáticos 553; *primeros principios* que expresan leyes del ser 127-130, 299-303, 505, 506; evidentes, no postulados 128, 129, 293 - I, 300, 301 - II, 505, 506, 511; no obtenidos por reflexión sobre el pensamiento 129, 506; leyes del pensamiento 128, 246, 299-303, 318; regulador, motor 299 - II; primer — moral 661; hábito de los — 268, 684; — reflejos morales 671; Cf. identidad, razón de ser, causalidad, finalidad, substancia, inducción, energía, inmanencia, continuidad, condición, conexión, serie, nacionalidad, intervención, etc.
PRIVACIÓN 126.
PRIVATIVO, idea 15.
PROBABILIDAD, cálculo de las — 538.
PROBABLE, opinión 464, 465, 470, 671; argumentos — 527.
PROBLEMA, solución de — en el pensamiento 273, 296; procedimiento analítico 560 - II.
PROCRASTINACIÓN 372.
PRODIGIO diabólico 872.
PRODUCCION de los cuerpos 75 - IV, 108; Cf. alma; de los accidentes 83; bienes de — 750, 751; factores de la — 761; asociación de — 767; — estimulada por interés personal 751, 754, 767, 788.

PROFESIONAL, asociación 767, 768; conciencia — 741.
PROGRESO, obra del entendimiento 166, 273, 421, 430; ausente en el animal 430; discontinuo en el hombre 446; condicionado por la castidad 737; — de la humanidad 690, 696; no fin del hombre 641, 667, 676, 715, 733; no retardado por la limosna 728.
PRÓJIMO 723-727, 808.
PROPENSIÓN, Cf. Inclinación.
PROPIEDAD, potencia de operaciones 63; — de los cuerpos 71 - III, 73 - II, 75 - IV; derecho de — 749-758; legitimidad 751; límites 752; título de — 756; — no es un robo 756.
PROPIO, predicable 14, 15; suposición 17; accidente 79; sensible — 182, 184, 186, 194, 225; objeto — del entendimiento divino 269, 355, 855; angélico 269 - II; humano 260-272; separado 271.
PROPORCIÓN (analogía de), 17, 121, 122; elemento de lo bello 453.
PROPOSICIÓN 19-25; fruto del juicio 288, 290.
PROSPERIDAD social no es la suma de la de los miembros 788.
PROVIDENCIA 658, 870-874.
PRÓXIMO fin 113; regla moral — 667, 669-673.
PROYECTIL 109.
PRUDENCIA 444, 685-688; en el juicio 288; en la vida moral 629.
PRUDENCIAL, certeza 465, 671.
PSICOANÁLISIS 154, 417.
PSICOCRONOMETRÍA 162 - 1.°, 204, 210.
PSICOFÍSICA 154, 199, 200.
PSICOFISIOLOGÍA 154, 201.
PSICOLOGÍA 6, 7, 131, 147-156; experimental 148; método 152-156; — racional 435-453; objeto 7, 149, 150; comparada 153 - II; infantil 153 - II, 216, 394, 398, 410, 494, 786; patológica 153 - II, 235, 265, 447; de las multitudes 153 - II, 425, 426, 612; animal 153 - II, 203, 357 - II, 429-435, 627, 772.
PSICOLÓGICO, fenómenos — 149; su aspecto fisiológico, Cf. orgánico; determinismo 380, 381 - IV.
PSITACISMO 277.
PUEBLO (teoría del) soberano 786, 794, 795, 798.
PUENTE entre el objeto sentido y el sujeto 184, 206, 221, 222, 484, 494-497.
PUNTO (simplicidad del) 139; no constituyen punto continuo 92; — de calor, de dolor, de frío 187, 192, 330.
PURO, sensación — 185, 196; estado afectivo 331; voluntario 649, 650; razón — kantiana 316, 708; monarquía 796; Cf. acto, potencia.

Q

QUIDDIDAD 65, 269, 278; distinta de la esencia 269.

R

RACIOCINIO lógico 25-53; forma, materia 9; justo, verdadero 9, 25; Cf. deducción, inducción; experimental 510, 512, 577-588; por recurrencia 562; — psicológico 268 - II, 296-299, 507; obra del espíritu 297, 512, 518; supone abstracción 27, 297, 515; — inconsciente 414, 415.
RACIONAL, psicología — 147; concepto — 275; Cf. eudemonismo.
RACIONALISMO 283, 285, 291, 302, 311, 318, 501, 505, 511, 537; deísta 872, 875; kantiano 129, 283, 291, 302, 316, 445, 501, 505, 511, 708; diferentes teorías del — 311-318, 704-710.
RADIOBO 142.
RAÍZ de las palabras 396, 399.
RAZÓN 266, 272, 303; superior, inferior 272; pura, práctica de Kant 303; 316, 708; autónoma 667, 676; no principio de obligación 676; fe y — 295; su oficio en la investigación científica 532, 570, 574; — motivo de acción; *razón suficiente, razón de ser* de la elección 380; de un testimonio 514, 607; de una coincidencia constante 52, 510-512, 580-585; *principio de* — 103 - II, 128, 287, 299 - II, 511, 512, 585, 633; ser de — 7, 10, 120; distinción de — 124.
REACCIÓN motriz 384.
REAL, todo, parte, definición, división 18; suposición 17; identidad 21; potencia 61; distinción 124; espacio 95, 213 - I; existencia, posibilidad — e ideal 833; — pasado del recuerdo 262; leyes de lo —, Cf. primeros principios.
REALISMO respecto a los Universales 279, 318, 499, 502, 503, 506, 511; natural e ingenuo 184, 206, 211, 494; — crítico 484; en arte 454; *de la filosofía tomista* 56, 61, 212-215, 219, 231, 234, 274, 283, 318, 336, 368, 435, 463, 477, 480, 495, 633-637, 772.

RECONOCIMIENTO de la memoria 258, 262, 265; incompleto 258, 262; inconsciente 262; del yo 409.
RECORTE del objeto percibido 212, 215, 216; — de lo real fluyente 60 - II, 65, 149 - I, 317, 445, 501.
RECUERDO 261, 262; puro 236 - II, 261, 262; Cf. reproducción.
RECURRENCIA (raciocinio por) 562.
REDINTEGRACIÓN (ley de) 246, 357 - II, 387.
REDUCCIÓN del silogismo categórico a hipotético 43; de los primeros principios 128, 300; de las imágenes 226; Cf. absurdo.
REDUPLICATIVO, proposición — 23 - IV.
REFLECTIR 8.
REFLEJO, movimientos — 384, 385, 432, 433; — voluntarios 385; — universal 14, 284, 503.
REFLEXIÓN imposible a los sentidos 195, 229; propiedad del entendimiento espiritual 153 - I, 272; su objeto 270, 480 - I; necesaria para conocer que se posee la verdad 461, 515; comparativa de la generalización 284, 503.
REFLEXIVO, juicio 289.
REFORMISTA, socialistas — 753.
RÉGIMEN político 795-801; criterio de valor 617, 790, 800.
REGLA de la idea 16; del juicio 22, 24; de la consecuencia 25; del silogismo 29, 32-47; del arte 454; de la moralidad 636, 666-673.
REGULADOR, principio — del pensamiento 299 - II.
RELACIÓN 14, 89, 93, 455; en Dios 87, 88, 93, 851; real 61. 74 - I, 82, 455; de las proposiciones 24; proposición de — 23 - V; silogismo de — 46, 53; Cf. identificación; de asociabilidad 245, 246, 248; emoción, conciencia de una — 357 - I; — accidentales y esenciales (leyes) entre fenómenos 510, 566, 577-587, 589.
RELATIVIDAD de las sensaciones 187-II, 209, 496; de las impresiones afectivas 328, 496; del conocimiento 478-481.
RELATIVO 287; potencia — al acto 62 - I; sensación de temperatura 187 - II; fin último 644.
RELIEVE, Cf. distancia.
RELIGIÓN 817; y moral 817; y política 800, 813.
RELIGIOSO, creencia — 294, 295; sentimiento 353, 841, 844, 847; órdenes, votos 742, 754, 772; autoridad 768, 809, 822-827; educación 778, 821; deberes personales 815-819; sociales 819-828.
REMEMORACIÓN 241.
REMINISCENCIA aristotélica 241, 243; platónica 312, 502; moderna 258.
RENTA agraria 753.
REPARTO forzoso 757, 824.
REPETICIÓN en el hábito 170, 442; en la fijación de las imágenes 233.
REPRESENTACIÓN en la imaginación 231, 234; no todo conocimiento es — 197, 480.
REPRESENTATIVO, elemento psicológico — 197, 231.
REPRODUCCIÓN de las imágenes 237-241.
RESIDUOS (método de los) 584.
RESISTENCIA, propiedad activa 71, 73; e impenetrabilidad 95; objeto del tacto 187; — a la tiranía 794 - II, 795, 807, 813.
RESPETO del derecho 747; del deber según Kant 688, 708, 709.
RESPONSABILIDAD moral, civil, social 653; supone libertad 377.
RESTRICCIÓN mental 744.
RESULTANCIA de los accidentes 83.
RESURRECCIÓN 75 - II; sobrenatural 643.
RETORSIÓN del dilema 48; de un argumento 474, 526 - I.
REVELACIÓN y filosofía 4 - 8.°, 5, 88, 628, 643; del lenguaje 339; no motivo último de certeza 468; sola no puede probar la existencia de Dios 830; cristiana 76, 84, 87, 88, 95, 295, 609, 643, 645, 646, 681, 686, 687, 689, 723, 728, 734, 738, 773, 809, 847, 875.
REVIVISCENCIA del pasado 260.
REVOLUCIÓN francesa 727, 746, 757, 767, 791, 792, 807, 824.
REVOLUCIONARIO, socialismo 753.
RIDÍCULO 453.
RISA 453.
RITMO (ley psicológica del) 162, 260.
ROMANTICISMO 359, 808, 823.

S

SABER científico, vulgar 1, 2, 4, 465, 544; de memoria 264; fin del — 1, 517, 545.
SABIDURÍA, hábito 444, 684; don sobrenatural 295.
SALARIO 758, 763-768.
SALVADOR 188.
SALVAJE, distinto del primitivo 428, 772.
SANCIÓN 636, 677-683; necesidad 679; valor moral 680; inmortal 682; no

funda obligación 676; exige libertad 377; inmortalidad 451, 708.
SANTIDAD según Kant 688, 708.
SECUNDARIO, estado psicológico 238; personalidad 406; Cf. cualidad.
SEDE de la sensación 203; de la verdad, Cf. juicio; Cf. orgánico.
SEGUNDA, causa — 102 - 2.o; substancia 78.
SEMÁNTICA, leyes — 400.
SENSACIÓN 196-212; noción 196, 197; distinta de percepción 196, 217, 219, 495; afectiva 196, 197, 356; inconsciente 414-416; especies 187-194; modalidad, intensidad, cualidad 186, 202, 203, 493, 495; mecanismo 198-212; naturaleza 207, 414, 495; elemento afectivo y representativo, Cf. afectivo; incapaz de verdad 461, 480 - I; sin especie expresa 496; — transformada 308, 332; *sensatio* 150, 196, 206, 208, 209, 211, 494, 495; *sensatum* 150, 184, 196, 206-214, 219-222; 494, 495; según Santo Tomás 184.
SENSIBILIDAD 159, 160, 319, 346; caracteres distintivos 346; — y hábito 169; e imagen 240; e inteligencia 364; y voluntad 365, 373; y elocuencia 424; — diferencial 183, 200, 216; — kantiana 316.
SENSIBLE, conocimiento 11, 180, 181; objeto 181; división 181-186; propia 182, 184, 186-194, 225; común 183, 184, 213, 225; *per accidens* 81, 185, 196, 206, 214, 217, 218, 223, 225, 245, 494, 495; Cf. percepción, realismo natural; apetito —, Cf. apetito.
SENSORIAL, órganos — periféricos 187-196, 201-206, 225; centros 203.
SENSUALIDAD, Cf. apetito sensitivo.
SENSUALISMO de Condillac 308.
SENTIDO 181; objeto 181-186; naturaleza 195; división 186-195; nuevos — 192; superiores, inferiores 193, 203, 221, 453; internos, externos 181, 228; capaces de verdad 461, 480 - I; errores 225, 493, 495; educación 218; *sentido común*, conciencia sensible 228-231; sentido común del espíritu 2, 4, 268, 465; Cf. realismo ingenuo. Sentido moral 667, 672, 700.
SENTIMENTAL, doctrinas morales — 691, 698-704.
SENTIMIENTO 336-347, 356-360; elemento material y formal 335, 355, 357; — y certeza 468; y creencia 293 - II, 347, e inteligencia 364; y voluntad 365, 373; estético 453, 454; intelectual 292; moral 632; religioso 353, 841, 844, 847; móvil de acción 369 - 2.o, 691; su lugar en moral 359, 691, 698.
SEPARACIÓN de cuerpos 775.
SER 119, 120; indeterminado 120 - 2.o; análogo 121, 122; propiedades 123; real y pensado 14, 89, 129, 299, 506; leyes del — 127, 130, 299, 506; no necesariamente uno e inmutable 60 - I, 61, 122; compuesto 61, 63, 455, 840, 842; — y mutación 59, 60; objeto del entendimiento 268, 314, 315, 831; — es percibir o ser percibido 489; posible 69, 120; de razón 7, 70, 120; causa del — 102 - 3.o, 106, 109, 455, 838, 867; seres en las ciencias naturales 566, 567.
SERIE natural (principio de) 594.
SERVICIO militar 807.
SERVIDUMBRE 746.
SÍ 452.
SIGNIFICACIÓN (crítica de) 606.
SIGNO 302; — naturales 393, 394; convencionales 395-402; relación de — 398; lenguaje, — imperfecto 401; teoría de los — locales 213 - II.
SILÁBICO, escritura — 397.
SILOGISMO 26-48, 50; expresión del raciocinio 297; valor 296, 297, 508, 509, 597.
SIMPATÍA 354, 425, 834; moral de la — 709.
SIMPLE, idea 13; proposición 23 - IV; conversión 23; ser 139, 849; forma 75 - II; alma 139, 447; punto 139; presentación de un objeto 368; Cf. aprehensión intelectual.
SIMULTANEIDAD, Cf. coexistencia.
SINCERIDAD 514, 607.
SINDÉRESIS 660.
SINDICALISMO 753, 767, 777.
SINESTESIA 245.
SINGLE, tasa 753.
SINGULAR, idea 13; proposición 23 - III; suposición 17; ser, Cf. individuo.
SÍNTESIS 618-623; en la deducción 524 - IV, 621; en el juicio 290, 620; en matemáticas 560; en historia 608; procedimiento de definición 18; de investigación del término medio 526; de clasificación 594.
SINTÉTICO, lenguaje 396; juicio 289; — kantiano 316.
SISTEMATIZACIÓN científica 590-600.
SOBRENATURAL, dotes — 451, 609, 643, 654, 681, 686, 687, 689, 723, 727, 734, 738, 809, 875; Cf. revelación;

orden — destruído por ontologismo 104, 831.
SOCIAL, nexo 612, 770, 802; hecho 612, 613, 625, 626; determinismo 381; responsabilidad 653, 695; sentido 194; ciencia 611-617; leyes 614, 615; cuestión 765; hombre, ser — 421-429, 733, 785.
SOCIALISMO teórico 750, 753-756, 767, 812; agrario 753, 754; político 753.
SOCIEDAD 612, 769; exige autoridad 612, 770; 802; influencia sobre el hombre 422-429, 733, 785, 813; especies 769; doméstica 771-782; *civil* 783-814; 819-827; natural 784-787, 794-II; fin 788-791, 801; elementos 791-793, 800, 803; no principio de obligación 676, 715, 733, 734; no debe usurpar los derechos de los miembros 733, 754, 785, 798, 801; — y propiedad privada 751-758; y corporación 762; y educación, Cf. educación; religiosa 809, 816-827; humana 769, 809; de las Naciones 810; contrato de — 758.
SOCIOLOGÍA 548, 611.
SOCIOLOGISMO 353, 369, 427, 428, 613, 625-628, 659, 733.
SOFISMA 539-543.
SOLDADO 743, 807.
SOLIDARIDAD 697, 722, 733, 769.
SOLIPSISMO 489.
SOMBRA proyectada 223.
SONAMBULISMO 252, 431.
SONIDO 190.
SOÑAR despierto 253.
SORDO, estado 411.
SORITES 48, 526.
SOSPECHA 464.
SUBALTERNA, proposición — 24; ciencias — 548-III, 549.
SUBCONSCIENTE, fenómenos — 416; labor — 256, 415.
SUBCONTRARIO, proposición — 24.
SUBJETIVISMO 316-II, 478-483, 489, 494, 496, 823; salido de Descartes 312, 478, 481, 489; respecto a la sensación 196, 206-214, 219-222, 483, 492-497; Cf. idealismo.
SUBJETIVO, sensación — 196; Cf. sensación; conciencia 229; imagen 231, 238; concepto, idea 11, 274, 280-287; creencia 292; fin último 640; finalidad 115; Cf. intención; moralidad 669-673; Cf. localización, forma; parte 18, 686.
SUBLIME 453.
SUBLIMINAL, vida 353, 417.
SUBORDINADO, causa — 102-2.º, 108, 836-839; fin 113, 639, 822; esencialmente, accidentalmente 639, 836-839; contingente 839; poder civil 822.
SUBSISTENCIA 85.
SUBSISTENTE, forma 75-II; ser 85, 452, 455.
SUBSTANCIA 14, 81, 83; existencia 77-90, 445; ser análogo 122; potencia de accidentes 63, 83, 100, 455; inextensa *per se* 92, 455; especies 78; corpórea 72-III, 78, 455; humana 445-450, 455; sensible *per accidens*, percibida por el entendimiento 81, 445, 487, 491; concreta, percibida por la cogitativa 216, 228, 258; origen de esta idea 301-I. *Principio de substancia* 81, 127-130, 299-III, 486, 487.
SUBSTANCIAL, esencia 65; compuesto, principios 63, 72-77, 455; forma 63, 72-77, 139; mutación 58, 71-77; modo 85; todo 75, 100; Cf. unión; estado 150; sentido — de la cópula 20, 290.
SUBSTITUCIÓN de imagen 285-I; de pasión 362; de un yo 409; raciocinio por — 296, 559.
SUBSTRATO material de las cualidades sensibles 198; Cf. vibraciones; orgánico de la especie impresa 230; de la imagen 234; Cf. orgánico.
SUBSUNCIÓN (relación de) 21; de la deducción 296; del juicio kantiano 288, 291-II, 316.
SUCESIÓN distinta de la causalidad 103, 115, 302, 309; constante de fenómenos 566; Cf. leyes científicas.
SUEÑO 239, 252.
SUFRAGIO universal 798, 799.
SUGESTIÓN 252, 424.
SUICIDIO 739.
SUJETO de la proposición 20; paciente 58, 61, 106-109; — único de los fenómenos psicológicos 81, 149, 156, 158, 404, 405, 436, 445, 449, 487, 488; conocido gracias al objeto 270-I, 455, 481; sus relaciones con el objeto 158, 319; — de las facultades 158, 438; del conocimiento 177; de la sensación 195; de la percepción 217, 227, 445; de la asociación 246, 247, 250, 445; de la imaginación reproductora 234, 445; creadora 256-II, 257; de la memoria 258, 261, 262, 265, 445, 487; del pensamiento 273; de la simple aprehensión 285-I; del juicio 290, 291, 445, 487; del raciocinio 297, 298, 445, 487; de la motricidad 384, 385; del hábito 445, 487; Cf. con-

ciencia de sí, yo; — del derecho 712; fin del — 112.
SUPERIOR, sentido 193; razón 272, 659.
SUPERPOSICIÓN de imágenes 285 - I.
SUPERVIVENCIA, parciales — 141; en las invenciones 257.
SUPOSICIÓN de los términos 17, 23 - II, 24 - II; 29 - I.
SUPRALIMINAR, vida 417.
SUPUESTO 63, 78, 85.

T

TABLA baconiana 579.
TABLILLA de cera 269 - III, 318.
TACTO 187, 192-195, 201, 213 - III, 214, 223-226; sentido del dolor 321, 330.
TAXINOMIA 592.
TAYLORISMO 759.
TELEOLÓGICO, argumento 842, 846.
TELEPATÍA 417, 449.
TEMPERAMENTO 419, 429.
TEMPERATURA (sentido de la) 187 - II, 192.
TEMPLANZA 685-688, 736, 737.
TENDENCIA, Cf. inclinación.
TEOLOGÍA y filosofía 4 - 3.º; y ciencias 546, 600, 607.
TEOLÓGICO, estado 544, 625.
TEOREMA 560 - II.
TEORÍA, científicas 535 - III, 598, 599; opuesta a práctica 671, 826.
TEÓRICO, Cf. especulativo.
TEOSOFÍA 449, 862.
TERCEROS principios del — excluído, equivalente 299.
TERMINISTA 501.
TÉRMINO 17; de la proposición 20; del silogismo 28.
TESIS 25; — tomistas 455; e hipótesis 826.
TEST 154.
TESTIMONIO y certeza 293 - II, 513, 514, 525, 604-608.
TIEMPO 14, 97, 183, 258-261; poco inteligible 61 - 2.º; percepción 259, 272; apreciación 259, 260; forma subjetiva kantiana 259, 316; delante de Dios 381 VI, 853, 855.
TIMBRE afectivo 327.
TIPO de ser 65, 71, 73 - II; Cf. esencia; objeto del entendimiento 266, 269, 275-279; Cf. entendimiento (objeto). universales; objeto de las ciencias experimentales 566, 567, 591, 594, 596; del criminal nato 653, 806 - II.
TIRANÍA 665, 795-799; derribable 795.
TIRANICIDA 743.
TÍTULO del derecho 716; de la sociedad conyugal 773; de la propiedad 756, 757.
TODO real, lógico 15, 18; accidental, substancial 75, 100.
TOLERANCIA 747, 801, 820, 821, 826.
TONALIDAD afectiva 327.
TORTUGA (sofisma de la) 60 - I, 61.
TOTAL, proposición 23 - III; distinta de proposición universal 509 - II; causa eficiente 102 - 3.º
TOTALIZACIÓN de experiencias particulares (principios) 129, 302, 305, 511.
TRABAJO de la investigación 256 - II, 414, 415; subconsciente 251 - II, 415; intelectual, manual 759; terminado 741; división del — 760, 785; — y valor 755; y producción 761-768; y retribución 763, 764; contrato de — 758.
TRADICIÓN en historia 607.
TRADICIONALISMO 5, 399, 468, 830.
TRADUCIANISMO 450.
TRANSCENDENTAL, noción 14, 120; propiedades 122-126; relación 93; idealismo 316.
TRANSFERT (ley de) 364, 385, 386.
TRANSFORMACIÓN 75 - IV; Cf. mutación; de las imágenes 234, 251.
TRANSFORMISMO 144-146, 433, 595.
TRANSITIVO, operación — 108; estado 150.
TRANSUBSTANCIACIÓN 76, 84, 293 - II.
TRIBUNAL de arbitraje 810.
TRINIDAD divina 87, 88, 93, 851, 862, 875.
TRISTEZA 332, 341, 358.
TROPISMO 319, 429.

U

UMBRAL de la sensación, primitivo 199, 414; diferencial 200; de la conciencia 200, 230.
UNIDAD transcendental 124; Cf. individuo; predicamental 92 - II, 124; supuesta por la pluralidad 840; excluye pluralidad de actos de un mismo orden 62 - II; del yo 405 - 1.º, 407, 449; Cf. yo, sujeto; del ser humano 384, 385, 449; del alma humana 448, 449; de la verdad 462; del matrimonio 774; teoría de la — de las fuerzas físicas 447, 495; — de Dios 836, 851.
UNIFICACIÓN de la percepción 453.
UNIÓN accidental 75; substancial 75 - III; del alma y el cuerpo 139, 151 - I,

203, 205, 207, 357 - II, 381 - I, 435, 449, 455; libre 753, 772, 773, 824; efecto del amor 337.
UNIVERSAL potencial, actual 275; especies 498, 503; ser — por determinación, por indeterminación 120 - 2.°, 314, 831, 861; causa — 102 - 3.°, 498; inteligible 269 - II, 282; concepto 11, 275; directo, reflejo, formal 14, 284, 503; su realidad, Cf. Universales; idea, término 13; distinto de colectivo 13, 285 - I, 509 - II; suposición 17; proposición 23 - III, 559; Cf. primeros principios; lengua 400; ciencia de lo — 543, 544, 566.
UNIVERSALES 279, 283, 498-504; origen de los errores 503; importancia del problema 499.
UNÍVOCO término 17; causa 102 - 3.°, 106, 838; ser no — 61, 121, 122.
URANIO 71 - I.
URBANIDAD 726.
USUAL, clasificación 593.
ÚTIL, bien 126, 691; distinto de bello 453; de verdadero 317, 468; percibido por la estimativa 228, 258, 388, 432.
UTILITARISTA, teorías — 641, 691, 692, 695, 710.

V

VACÍO 95.
VALOR de una doctrina, motivo de certeza 317, 468; humano 635, 636; intelectual personal 305; de un régimen 617, 790, 800; del conocimiento humano 318, 457, 515; indemostrable directamente 458, 474, 477, 485; de cambio, de uso 755; teoría marxista del — 755.
VARIACIÓN, método de las — concomitantes 583.
VELEIDAD 372, 643.
VENGANZA 345.
VERACIDAD divina 484, 490, 520.
VERBAL imagen 277.
VERBO de la aprehensión intelectual 274, 282, 283; del juicio 290.
VERDAD ontológica, lógica 125, 450-461; propiedad 462; en el juicio 22, 225, 290, 461, 515; en los demás actos cognoscitivos 290, 461, 480; distinta de utilidad 463, 468; nociones inexactas 463; — fenomenal 479; relativa 480; del lenguaje 125; — primitivas, fundamentales 474; cognoscibles o no por sí mismas 832; argumento de las — eternas 841.
VERDADERO (moral de lo) 706; Cf. verdad.
VERDUGO 743.
VERIDICIDAD 514, 607.
VÉRTIGO 387.
VÍAS, cinco — para elevarse a Dios 835-845.
VIBRACIÓN del sonido 190, 414; del color 191, 493 - 2.°; elemento material de las cualidades secundarias 72 - I, 74 - I, 184, 191, 198, 206, 209, 493, 495, 496; opinión de Santo Tomás 184.
VICIO 444, 684, 688.
VIDA 131-134; demuestra la existencia de Dios 143, 845; imposible en los tiempos azoicos 142, 838; vegetativa 132-146; origen 142, 143, 146; sensitiva, intelectiva 132, 147; Cf. alma; afectiva, Cf. afectivo; latente 137; parcial 141; de las imágenes 234; — de Dios 854; deber de conservar su — 735, 739; de respetar la ajena 743, 748.
VINCIBLE ignorancia 650.
VINDICATIVA, sanción — 678.
VIOLENCIA y acto voluntario 650; y responsabilidad 653.
VIRTUAL, continencia 15; conciencia 416; existencia — de los posibles 69.
VIRTUALIDAD leibniziana 315.
VIRTUD 444, 684-689, 742; división 685; cardinales 686; teologales 685; sus partes 686; su justo medio 687; nociones inexactas 688, 707.
VISIÓN beatífica 313, 378, 643, 645, 646; en Dios 104, 313, 484; ciencia de — 855.
VISTA 191, 193, 194, 201, 213 - III, 214, 223-226.
VITALISMO 138.
VOLAPUK 400.
VOLUMINOSIDAD de las sensaciones 213 - III, 214.
VOLUNTAD 158, 320, 322, 324, 334-337, 347, 356, 357, 366-383; inorgánica 366, 447; libre 374-383; Cf. libertad; como naturaleza, como voluntad 378, 863; su perfección 366; — y demás facultades 373; y deseo 370, 643; y creencia 293 - II, 834; y pasión 361, 362, 365, 372; y sensibilidad 365; y reflejos 385; y fin último 642, 644; inmóvil después de la muerte 379, 682, 683; hombre de — 371; formación 371, 382; virtudes de la — 685-688; deberes relativos a la — 742, 745-748; — autó-

noma 667, 676, 708, 709, 733, 742; buena — kantiana 708; *sentido moderno* 159, 391; Cf. actividad; voluntad de Dios 856; no regla de moralidad 656, 667, 676, 710.
VOLUNTARIO, actos — 367, 648-651; sus especies 649; su análisis 368, 369, 648; movimientos — 384, 386; atención — 163, 165, 293 - I.
VOLUNTARISMO 293 - I, 366.
VOTO 807; femenino 777; Cf. sufragio.
VOTO, religiosos 742.
VULGAR, saber, certeza 1, 2, 4, 465, 544.

Y

Yo 408; existencia 81, 445, 486, 487; Cf. sujeto; naturaleza 86, 87, 446, 452, 488; caracteres 418, 449, 452; — objeto y — sujeto 408; — y sí 452; subliminal 353, 417; no primer objeto del conocimiento 270 - I, 410, 455, 481; conciencia del — 216, 270, 404-407, 409, 410, 481, 487, 488; — empírico 402-408; sentido 404, 488; pensado 405; secundario 406; imágenes personales del — 406.
YUXTAPOSICIÓN distinta de coexistencia 72 - II, 95, 213 - II, 248.

ÍNDICE DE MATERIAS

CRITERIOLOGÍA

INTRODUCCIÓN.

Lógica mayor. — Criteriología. — Plan que nos proponemos 7

CAPÍTULO I. — EL PROBLEMA ESCÉPTICO

Art. I. — LA VERDAD LÓGICA.

Noción. — Naturaleza. — Sede. — Propiedades. — Nociones inexactas. 11

Art. II. — DIVERSOS ESTADOS DEL ESPÍRITU RESPECTO A LA VERDAD.

Nociones generales. — La certeza: sus especies. — Su motivo. — El criterio de verdad. — Teorías erróneas. — Los grados de la certeza. — La opinión. — El error 16

Art. III. — EXISTENCIA DE LA CERTEZA.

Estado de la cuestión. — Argumentos de los escépticos. — Impugnación del escepticismo. — Refutación de los argumentos. — La duda universal ilusoria 25

CAPÍTULO II. — EL PROBLEMA IDEALISTA

§ I. — *Nociones generales:* Estado de la cuestión. — El idealismo. — La verdad fenomenal. — El principio de inmanencia. — Orígenes cartesianos del idealismo moderno. — División 31

CAPÍTULO III. — EL PROBLEMA IDEALISTA

§ II. — *La experiencia sensible:* Planteamiento del problema. — Reseña histórica. — División 41

Art. I. — LA EXPERIENCIA INTERNA DE LA CONCIENCIA.

El fenomenismo. — Refutación. — El yo conocido 43

Art. II. — LA EXPERIENCIA EXTERNA.

El idealismo subjetivista. — Refutación. — El mundo exterior conocido. 46

Art. III. — El inmediatismo de la percepción externa.

El mediatismo. — Sus argumentos. — Refutación. — Solución de las objeciones. — El interpretacionismo 50

Capítulo IV. — El problema idealista

§ III. — *El conocimiento intelectual:* Estado de la cuestión 59

Art. I. — El concepto objetivo universal.

Los Universales. — El problema. — El Nominalismo. — El Conceptualismo. — El Realismo exagerado. — El Realismo moderado. 60

Art. II. — El juicio.

El problema. — Soluciones. — Valor ontológico de los primeros principios 67

Art. III. — El raciocinio.

El problema. — Crítica de la deducción. — Su valor. — La inducción. — Su fundamento metafísico. — La certeza fundada en el testimonio. — Su legitimidad. 70

Conclusión 80

METODOLOGÍA

Introducción.

Ojeada general 85

Capítulo I. — El método en general

Noción. — Importancia. — Punto de partida. — El método cartesiano. — división 87

Art. I. — La demostración.

Noción. — Principios. — Especies. — El argumento de autoridad. — Búsqueda del término medio 91

Art. II. — Los argumentos probables.

§ I. — *La Analogía:* Noción. — Naturaleza. — Especies. — Uso. 98

§ II. — *La Hipótesis:* Noción. — Naturaleza. — Condiciones. — Especies. — Utilidad 101

§ III. — *La Estadística:* Nociones. — Valor 106

Art. III. — Los argumentos sofísticos.

Noción. — División. — Sofismas de deducción. — Sofismas de inducción. — La paradoja 107

Capítulo II. — La ciencia y las ciencias

La ciencia según los escolásticos. — Concepto moderno de la ciencia. — Finalidad de la ciencia. — El espíritu científico. — División aristotélica de las ciencias. — División moderna. — Mutuas relaciones de las ciencias. 113

Capítulo III. — Los métodos particulares

§ I. — *El método de las Matemáticas:* Nociones. — División. — Método: la demostración ... 123

Art. I. — Los principios de la demostración matemática.

Los principios complejos e incomplejos. — Los axiomas. — Los postulados. — Las geometrías no-euclidianas. — Origen de las nociones matemáticas. — Las definiciones matemáticas ... 125

Art. II. — El mecanismo de la demostración matemática.

Sus características. — Sus especies. — Función de los principios. — cometido de la inducción ... 130

Valor de las Matemáticas ... 136

Capítulo IV. — Los métodos particulares

§ II. — *Método de las ciencias de la naturaleza:* Noción. — División. — Fin. — Método. — Aplicaciones ... 138

Art. I. — La investigación científica.

La observación. — Condiciones. — Cualidades. — El hecho científico. — La hipótesis. — La experimentación. — Sus procedimientos. — Sus ventajas ... 142

Art. II. — La interpretación científica.

El problema. — El raciocinio experimental. — Método de las coincidencias constantes. — Método de coincidencia solitaria: concordancia, diferencia, variaciones concomitantes, residuos. — Su valor. — La inducción. — La generalización en Biología. — La analogía. — Las leyes científicas ... 146

Art. III. — La sistematización científica.

Ojeada general. — Definición y clasificación. — La clasificación. — Sus especies. — Sus etapas. — Valor de las clasificaciones biológicas. — La definición empírica. — Oficio de la deducción. — Las teorías científicas. — Su utilidad ... 154

Conclusión ... 162

Capítulo V. — Los métodos particulares

§ III. — *El método de las ciencias morales:* Las ciencias morales. — División ... 164

Art. I. — Método de la Historia.

Noción. — Finalidad. — Método. — Reunión de los documentos. — Crítica de los documentos. — Crítica del testimonio. — Filosofía de la Historia. — ¿Es la Historia una ciencia? ... 165

Art. II. — Método de las ciencias sociales.

Noción. — Objeto. — El hecho social. — Finalidad. — Método. La política ... 172

Capítulo VI. — El análisis y la síntesis

Las reglas del método cartesiano. — El análisis y la síntesis. — Su puesto en nuestra vida intelectiva. — Su naturaleza. — Su utilización. — Conclusión general 178

MORAL

Introducción.

Noción. — La Moral, ciencia de las costumbres: reseña y crítica. — Relaciones de la Moral con las otras ciencias. — Método. — Utilidad. — División 185

Capítulo I. — El problema moral

Las costumbres. — Los datos de la conciencia moral. — El problema. — El bien y el mal en general. — El bien y el mal moral. — Vista de conjunto. — División 195

Capítulo II. — El fin último

La finalidad del ser humano. — La intención del fin último humano. — El fin último subjetivo — objetivo — formal — natural y sobrenatural — relativo. — El fin último de Dios Criador. — La moral de la felicidad. 203

Capítulo III. — Los actos morales

Ojeada general 212

Art. I. — El acto voluntario.

Noción. — División. — Influencias modificantes: la ignorancia, la pasión, el miedo, la violencia 212

Art. II. — El acto moral.

La moralidad del acto voluntario. — Sus diferentes aspectos morales. 215

Art. III. — Las propiedades del acto moral.

La responsabilidad. — El mérito 217

Capítulo IV. — El camino hacia el fin último

Ojeada general 220

Art. I. — La ley moral.

La ley en general. — División. — La ley eterna. — La ley natural: su existencia. — Su naturaleza. — Su primer principio. — Ley moral y ley física. — Sus preceptos. — Sus caracteres. — La ley positiva humana 221

Art. II. — La regla de la moralidad.

Nociones. — Opiniones. — La regla suprema de la moralidad. — La

regla próxima de la moralidad objetiva. — La regla próxima de la moralidad subjetiva. — Formación de la conciencia. — Su valor. 229

Art. III. — La obligación moral.

Noción. — Existencia. — Fundamento. — Las demás teorías ... 234

Art. IV. — La sanción moral.

Noción. — Fin. — Necesidad. — Su influencia moral. — La sanción perfecta. — Su duración 237

Capítulo V. — La marcha hacia el fin último

Las disposiciones morales. — La virtud. — División. — Las virtudes cardinales. — El justo medio. — Teorías inexactas. — Las fuerzas morales humanas. — El progreso moral de la humanidad 241

Capítulo VI. — Esbozo de los principales sistemas de moral

Ojeada general 250

Art. I. — Teorías utilitarias.

Noción general. — El hedonismo. — La moral del interés personal. — El utilitarismo. — La moral evolucionista. — La moral de la solidaridad 251

Art. II. — Teorías sentimentales.

Noción general. — Moral de la atracción personal. — Teoría del sentido moral. — Moral de la benevolencia, de la simpatía, del honor, del altruísmo, de la piedad 255

Art. III. — Teorías racionales.

Noción general. — El eudemonismo racional. — Morales de lo bueno, de lo bello, de lo verdadero. — Moral estoica. — Moral formal de Kant. — Crítica 258

Conclusión 264

Capítulo VII. — El derecho y el deber

Art. I. — El derecho.

Noción. — Sujeto. — Objeto. — Propiedades. — Fundamento. — Título. — Conflictos. — División 265

Art. II. — El deber.

Noción. — División. — La justicia. — Sus especies. — La caridad. — Sus grados. — Sus deberes. — La urbanidad. — Oficio de la caridad. — La limosna. — Justicia y caridad. — Los conflictos entre deberes. — Correlación entre el derecho y el deber 273

División de la Moral especial 283

Capítulo VIII. — Moral personal

§ I. — *Los deberes para consigo mismo:* Moral personal y moral social. — Los deberes para consigo mismo 285

Art. I. — Deberes concernientes al cuerpo.

La conservación de la vida. — La templanza. — La castidad. — El ascetismo. — El suicidio 289

Art. II. — Deberes concernientes al alma.

Su importancia. — Deberes concernientes al entendimiento — a la voluntad 293

Capítulo IX. — Moral personal

§ II. — *Los deberes para con nuestros semejantes* 298

Art. I. — Deberes para con la persona del prójimo.

Deberes relativos al cuerpo — al entendimiento — a la voluntad — a la libertad individual — a la libertad de pensamiento — al honor. 298

Art. II. — Deberes concernientes a los bienes materiales ajenos.

El derecho de propiedad. — El problema. — Legitimidad de la propiedad individual. — Sus límites. — El socialismo. — Crítica. — El marxismo. — La apropiación. — La herencia 304

Art. III. — Deberes concernientes al trabajo ajeno.

El contrato de trabajo. — El trabajo. — La división del trabajo. — Los diferentes factores de la producción. — La parte del capitalista. — La retribución de los empleados. — Los beneficios del patrono. — La cuestión social. — El liberalismo económico. — La asociación profesional. — Función de la autoridad civil y religiosa 316

Capítulo X. — Moral social

§ I. — *Moral doméstica:* La sociedad. — La autoridad social. — La sociedad doméstica 327

Art. I. — La sociedad conyugal.

Su carácter natural. — El contrato de matrimonio. — La unidad del matrimonio. — Su indisolubilidad. — Derechos y deberes de la sociedad conyugal. — El feminismo 330

Art. II. — La sociedad paterna.

Deberes de los padres. — Sus derechos. — Su autoridad. — Deberes de los hijos 335

Misión de la familia 338

Capítulo XI. — Moral social

§ II. — *Moral cívica:* Nociones generales 340

Art. I. — Origen de la sociedad civil.

Estado de la cuestión. — Origen natural de la vida en sociedad civil. — Teorías de Hobbes y de J. J. Rousseau. — Origen histórico de las sociedades concretas 342

Art. II. — Fin de la sociedad civil.

Teorías estatistas. — Teorías individualistas. — Su verdadero fin. 346

Art. III. — ELEMENTOS DE LA SOCIEDAD CIVIL.

Concepción orgánica de la sociedad. — Teoría individualista 349

Art. IV. — LA AUTORIDAD CIVIL.

§ I. — *Origen.* — Estado de la cuestión. — La autoridad civil considerada en sí misma. — Su colación 351

§ II. — *Formas.* — La monarquía. — La aristocracia. — La democracia. — El sufragio universal. — Valor respectivo de estos regímenes 355

§ III. — *Poderes.* — Su esfera y sus límites. — Sus funciones. — El poder legislativo — ejecutivo — judicial. — El derecho de castigar. — Derechos de la autoridad civil y deberes de los ciudadanos. — El patriotismo 362

Art. V. — MORAL INTERNACIONAL.

Las relaciones entre Estados. — La solución de los conflictos. — El derecho de guerra. — La colonización 371

Influencia de la sociedad civil 375

CAPÍTULO XII. — MORAL RELIGIOSA

Ojeada general 378

Art. I. — DEBERES PERSONALES PARA CON DIOS.

La obediencia a la ley moral. — El culto divino. — La religión. — La libertad interior de conciencia 379

Art. II. — DEBERES DE LA SOCIEDAD PARA CON DIOS.

El culto social. — La libertad de cultos. — La enseñanza neutra. — La subordinación indirecta del poder civil. — El liberalismo. — Sus aplicaciones. — El liberalismo religioso. — Discusión 381

Conclusión general 389

TEOLOGÍA NATURAL

INTRODUCCIÓN.

Ojeada general 393

CAPÍTULO I. — EXISTENCIA DE DIOS

Estado de la cuestión 395

Art. I. — DEMOSTRABILIDAD DE LA EXISTENCIA DE DIOS.

El fideísmo. — El ontologismo. — Necesidad de una demostración. — El argumento ontológico. — Demostrabilidad *a posteriori* 395

Art. II. — DEMOSTRACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS.

Ojeada general. — Prueba del movimiento. — Objeciones. — Prueba de la subordinación esencial de las causas eficientes. — Prueba de la existencia de los seres contingentes. — Prueba de los diferentes grados de perfección de los seres. — Corolarios. — Prueba del orden del mundo. — Objeciones. — Las cinco vías generales

de Santo Tomás. — Las pruebas particulares. — Prueba por reducción al absurdo 402

Conclusión 417

Capítulo II. — Naturaleza de Dios

Los atributos de Dios 418

Art. I. — Los atributos entitativos.

Simplicidad. — Perfección infinita. — Unidad. — Inmensidad y ubicuidad. — Inmutabilidad y eternidad 419

Art. II. — Los atributos operativos.

La vida de Dios. — La ciencia divina. — La voluntad divina 422

Art. III. — Cognoscibilidad de la naturaleza divina.

Conocimiento analógico de Dios. — El nombre propio de Dios 425

Capítulo III. — Dios y el mundo

Art. I. — Distinción entre Dios y el mundo.

El panteísmo. — Refutación. — Objeciones. — La teosofía 427

Art. II. — Dependencia del mundo.

La creación. — Pruebas. — El acto creador. — Objeciones. — La conservación. — El concurso divino. — La predeterminación física. — La Providencia. — Las leyes de la naturaleza. — El milagro. — El problema del mal. — Optimismo y pesimismo 431

Conclusión 441

Bibliografía 443

Índice onomástico 449

Índice de las principales expresiones latinas 457

Índice analítico de materias 461

GRÁFICAS MARCO